

ETUDES ET DOCUMENTS

BALKANIQUES ET MEDITERRANEENS 21

N° Bibliothèque Nationale
ISSN 1269 - 1720

Envoyer la correspondance à l'adresse suivante:
Paul H. Stahl - 52, rue du Cardinal Lemoine; 75005 Paris
Le volume ne se vend pas; il est offert gracieusement
aux institutions de recherche et d'enseignement.

Les illustrations des couvertures;
Première couverture: costumes saxons du village de Codlea (1910); foto Henri Stahl.
Deuxième couverture: images de la ville saxonne de Sighisoara (début du 20-e siècle).

ETUDES ET DOCUMENTS BALCANIQUES ET MEDITERRANEENS
21

sous la rédaction de
PAUL H. STAHL

PARIS, 1998

"Non abbiate paura! Non abbiate paura!"
Jean Paul II

- La Roumanie a eu des grands hommes dans son histoire, grands par leur intelligence et par leur caractère; en a-t-elle encore?

- Le cardinal uniate Todea par exemple; arrêté, condamné, emprisonné, il n'a jamais renié sa foi sous la pression communiste. Et, tel d'autres Roumains ayant passé par les geôles, il répète, "je leur pardonne". Il y eut même qui, au moment de leur mort, demandaient aux autres emprisonnés "ne me vengez pas".

- Le cardinal a-t-il été le seul?

- Les uniates avaient sept évêques; aucun n'a renié sa foi ou approuvé l'interdiction de sa religion. Le plus connu dans les années quarante, Hossu, arrêté, frappé pendant l'interrogatoire, était étourdi par le coup; une fois ses esprits revenus, il murmurait "au nom du Seigneur" ("pentru Domnul"). Condamné, le juge conclut, "tu n'est plus évêque" et Hossu répond, "c'est comme si tu disais à un chêne qu'il n'est plus un chêne; ce n'est pas dans ton pouvoir".

- Les orthodoxes ont-ils résisté aussi à l'oppression?

- Ils ont bien résisté dans l'empire byzantin, ils se sont opposé même au basilée.

- Mais après?

- Ils ont résisté aux Turcs musulmans qui voulaient utiliser la hiérarchie chrétienne pour la soumettre et administrer la grande majorité de ses sujets, des chrétiens.

- Ont-ils bien vécu?

- Pas du tout, les martyrs sont nombreux, la persécution continuelle, les églises occupées et transformées en mosquées; cela a continué même au 20-e siècle.

- Et après, sous les communistes?

- Les communistes également ont voulu utiliser la hiérarchie religieuse chrétienne, israélite ou islamique dans le but de dominer les habitants. Ils ont eux aussi transformé des églises en magasins, salles de théâtre, musées antireligieux, n'importe quoi, ou ils les ont détruit.

- Les orthodoxes ont-ils bien vécu sous les communistes?

- Ceux qui ont accepté le rôle de courroie de transmission du pouvoir politique, oui. Les autres, les vrais, ont terriblement souffert.

- Faut-il condamner les anciens oppresseurs?

- Si personnellement on peut pardonner, un homme d'état doit condamner au moins les principaux criminels, sinon le monde deviendrait une jungle..... plus encore qu'il ne l'est.

- Pourquoi a-t-on condamné seulement les oppresseurs national-socialistes? Pourquoi les grands pays démocratiques ne disent rien et acceptent de traiter avec les anciens hommes de la dictature rouge comme si rien ne s'était passé?

- Ils ont honte d'avoir eu pour allié Staline, égal ou supérieur même dans les crimes à Hitler; les critères moraux pèsent peu ou rien dans cette situation. Après guerre, à Nüremberg, américains, anglais et français ont laissé le procureur de l'Union Soviétique affirmer que les massacres raciaux de Katyn sont l'oeuvre des national-socialistes sans jamais le contredire, tout en sachant pertinemment que c'était son pays qui les avait assassiné. Il a fallu une cinquantaine d'années après la fin de la guerre pour commencer à mettre sur un pied d'égalité les deux régimes criminels et les assassinats pour raison raciale, religieuse ou politique. D'ici encore cinquante

années peut-être les gens l'auront compris; des intérêts partisans s'opposent, liés à la vengeance personnelle, à l'argent, au pouvoir politique. Ne croyez pas les dires des ceux ayant souffert seulement à cause des rouges, ou seulement à cause des noirs, rares parmi eux font preuve d'objectivité. Croyez les dires des ceux ayant souffert à cause des deux extrêmes, ils sont nécessairement plus objectifs.



SOMMAIRE

COMPTE - RENDUS

*

LE SANG ET L'HUILE

Parenté naturelle et parenté spirituelle chez les Arvanites d'Attique (Grèce)

Eleftherios P. Alexakis

Ces dernières années les spécialistes des sciences sociales se sont penchés souvent sur l'étude des relations rituelles, manifestant un intérêt particulier pour la parenté spirituelle du parrainage ('koubaria'). On désigne par ce terme la double relation qui s'instaure lorsque quelqu'un marie un couple (en grec on dit 'couronne') et par la suite baptise l'enfant de ce couple. L'Eglise considère comme parenté spirituelle seulement la relation qui découle du baptême mais, étant donné que dans la coutume ce lien suppose et la première et le seconde, nous considérons qu'il s'agit d'un système complet de relations rituelles (1).

La question a été étudiée à travers divers points de vue, symbolique, idéologique, socio-économique, lié à la stratification sociale, au patronage et ainsi de suite (Aschenbrenner, 1975, p. 65). Ceci s'explique aisément par le fait que le parrainage participe également du spirituel et du social. Il y a toutefois une approche caractéristique qui retient l'attention surtout des ethnologues; il s'agit du rapport qui existe entre la parenté spirituelle et la parenté qui résulte de l'alliance (Pitt-Rivers, 1957, 1977; Gudeman, 1975, p. 222; du Boulay, 1984). On a observé en effet que, tout comme l'alliance, la parenté spirituelle est déterminée par le système de parenté. Par conséquent l'étude du système de parenté spirituelle d'une population devrait nous permettre de tirer des conclusions sur le système de parenté en général et de mieux comprendre les relations d'alliance de la population en question. Ainsi, il est en outre relativement facile d'établir une typologie des systèmes de parenté spirituelle laquelle, en liaison avec les systèmes de parenté et d'alliance, est susceptible de nous aider à mieux interpréter l'institution (Hammel, 1968).

Dans des études précédentes j'ai examiné la famille, le système de parenté et les stratégies matrimoniales dans trois agglomérations de l'Attique appartenant à l'ancienne municipalité de Lavrion-Thorikion, c'est-à-dire Keratea, Kalyvia et Kouvara. Si dans le cadre de la présente étude j'insiste sur Kouvara, c'est parce que cette agglomération (comme cela résulte de mes études antérieures) garde des structures plus conservatrices. Au demeurant, là aussi la filiation était et demeure bilatérale (indifférenciée). La spécificité de Kouvara tient à la plus forte inflexion patrilatérale que l'on y observe et qui s'explique elle-même par le caractère agricole et pastoral plus marqué du village. Cette inflexion risquerait d'égarer le chercheur en l'amenant à conclure à un système de filiation patrilinéaire. Simultanément, la communauté a conservé davantage que les autres son caractère arvanite; la population du village est plus homogène, et les étrangers qui s'y sont installés successivement ont été assimilés. Par ce fait, le dialecte arvanite est encore parlé par la classe d'âge comprise entre 40-50 ans, situation qu'on ne retrouve pas chez les personnes du même âge vivant à Kalyvia et à Keratea.

La parenté naturelle ne découle d'aucun rituel mais désigne les enfants issus de la relation d'un couple marié ou vivant en union libre. Le terme de parenté naturelle appelle quelques précautions car, dans aucun peuple, la parenté n'est jamais entièrement naturelle. Quelque forme qu'il revête, le système de parenté est toujours un système idéologique (Schneider, 1972). Il témoigne de l'inflexion de l'une des deux ou plus nombreuses lignes de parenté, de l'étendue de la parenté, de la parenté hypothétique avec des ancêtres pour la création d'un clan, etc. Il s'agit toujours d'un 'idiome de la parenté', qui est en relation avec les particularités locales et ethniques.

Le système de parenté de Kouvara, tel que je l'ai analysé dans mes précédentes études, est bilatéral, à inflexion patrilatérale. N'y aurait-il eu cette inflexion patrilatérale, nous aurions pu parler de parenté naturelle absolue, autrement dit reconnaissant une étendue identique du côté paternel et maternel. La parenté bilatérale est déterminée par la notion ou l'idée du sang. Le sang, conformément à la conception qui prévaut localement, se transmet par les deux parents jusqu'au 8-e degré du côté paternel et 7-e du côté maternel. Le sang des hommes est investi d'une force plus grande, ce qui explique pourquoi les mariages avec des parents du côté paternel sont prohibés jusqu'au 8-e degré (cousins de 3-e degré). Autrement dit, nous sommes en présence d'un système exogamique qui du côté maternel est moins stricte. Le sang, outre le fait qu'il est porteur de vie, est symboliquement porteur des caractéristiques naturelles et spirituelles de l'individu, de ses sensibilités et de ses mauvaises humeurs ('houya'). Contracter mariage à un degré de parenté proche, avec le mélange des sangs que cela implique, signifie s'exposer à mettre au monde des enfants handicapés ou infirmes.

Au demeurant, le système de descendance est partout bilatéral en Grèce et les différences apparaissent lorsque l'on examine le système de filiation. Le système bilatéral, tel que nous l'avons décrit, coexiste donc avec un système de descendance qui obéit grosso modo au même principe. A cette différence que, lorsque le système de descendance a pour centre et point de référence la personne (ego), le système de filiation a comme point de référence le ou les ancêtres, les racines - selon l'expression de nos informateurs. Ceci signifie qu'à Kouvara, à Kalyvia et à Keratea et, semble-t-il, dans toute l'Attique, il y a des groupes connus par les Arvanites sous le nom de 'fare' (pl. 'farate'), ou 'soj' (pl. 'sojte') et par les Grecs sous le nom de 'fara' (pl. 'fares') et 'soï' (pl. 'soya'). Les sojte sont des groupes qui, à partir d'un ancêtre commun continuent jusqu'au 8-e degré patrilatéralement, et jusqu'au 7-e matrilatéralement. Le propre du soj est d'inclure également des individus liés aux ancêtres mâles à travers au moins deux maillons féminins; les sojte sont exogamiques.

Les farate sont des groupes de parenté plus vastes dont les membres portent le même nom de famille. Elles ont comme point de départ un ancêtre masculin et comprennent plusieurs sojte. A Kouvara, la division s'opère par le biais de la ramification, qui en général implique deux mécanismes. Dans l'agglomération qui nous préoccupe ici le procédé le plus répandu consiste à ajouter au nom de baptême du grand-père le patronyme ancestral. Ainsi, les Mitroyannaii se divisent en Mitropetrides, Stampetrides, Kotsopetrides. Les Dimaii se divisent en Petrodimaious et Mitrodimaious. A Kouvara, la ramification d'après les sobriquets des ancêtres n'est pas aussi répandue qu'elle est à Kalyvia et à Keratea (Alexakis, 1994). D'une manière générale, le système généalogique en vigueur à Kouvara se rapproche davantage du modèle arvanite traditionnel et son mode de formation à partir des noms des ancêtres mâles accentue davantage encore l'inflexion patrilatérale. Par ailleurs, plusieurs farate peuvent résulter de la scission d'une unique fara plus ancienne. Mais ce processus, fréquent dans les deux autres agglomérations est limité à Kouvara, ou du moins ne peut pas être facilement mis en évidence. Il apparaît principalement lorsqu'il y a transformation du nom ou du sobriquet du soj en nom de fare (nom de famille).

Les farate comptent un grand nombre de personnes et sont constituées par plusieurs sojte. C'est le cas par exemple des Priftides ou des Guinides. Les autres groupes, plus limités numériquement, sont simplement des sojte. Il existe également des groupes plus restreints qui ne peuvent être qualifiés ni de sojte ni de farate; ce sont les petites familles, essentiellement formée par les descendants de personnes récemment installées dans le village, suite à un mariage uxorilocal ('sogambri') ou pour une autre raison (achat de terres par exemple).

La bilatéralité et le caractère cognatique des groupes de filiation s'accompagnent d'autres caractéristiques; ainsi, la terminologie de la parenté est bilatérale (2). Les mariages sont interdits bilatéralement de même que l'échange de femmes; ainsi, si un soj a donné une femme à un autre,

lui-même ne peut en recevoir de femme de ce soj. En revanche il peut puiser continuellement des femmes au même soj, du moment que sont respectées les règles de l'exogamie. On n'y connaît pas les vendetta, ni les fraternisations, ni le 'prix de la fiancée', caractéristiques des systèmes de parenté et de filiation patrilinéaires (Alexakis, 1984, p. 104; 1994, p. 88).

Par ailleurs, à Kouvara la famille était de demeure bilatérale, avec inflexion patrilatérale. Jadis elle était du type multinucléaire connu, dans lequel plusieurs frères mariés corésident et font caisse commune, autrement dit coopèrent dans l'agriculture et l'élevage; tel était le cas jusqu'en 1940-1950. Toutefois, la bilatéralité de la famille multinucléaire tenait davantage à l'installation de la soeur mariée dans une habitation distincte au sein de la cour paternelle avec les autres frères mariés, qu'à la corésidence de celle-ci dans la demeure commune des frères mariés. En général, à l'instar du système de parenté, la famille multinucléaire bilatérale comporte davantage d'éléments patrilatéraux que dans les deux autres agglomérations, Kalyvia et Keratea.

Aujourd'hui à Kouvara la famille est en règle générale nucléaire, mais on y rencontre également la famille souche. Dans le contexte de la famille nucléaire, le couple a son propre foyer et une économie distincte; dans la famille souche il cohabite avec les parents de l'un des époux, auquel cas il s'agit habituellement du dernier fils marié (Alexakis, 1993, p. 582). La famille multinucléaire de type ancien n'existe plus; nous rencontrons seulement une forme modifiée due à la cohabitation dans une cour commune ou dans un bâtiment à plusieurs étages, de plusieurs couples apparentés (frères et soeurs) et au fait que les vieux parents conservent la propriété des terres et des maisons jusqu'à la fin de leur vie, de sorte qu'il existe une sorte de copropriété. Mais en règle générale le partage de la fortune immobilière s'effectue rapidement après le mariage du dernier enfant, dans quel cas les parents conservent à vie par mesure de sécurité l'usufruit ou la possession des terres et des autres biens immobiliers. Cette récente évolution au sein de la famille a bien sûr ses raisons, les Kouvariotes n'étant pas exclusivement agriculteurs. En effet, nombre d'entre eux sont industriels, artisans, entrepreneurs, ouvriers.

*

Les Kouvariotes accordent au baptême une importance extrême, aussi bien pour l'enfant baptisé que pour le parrain. En ce qui concerne l'enfant on dit qu'il devient un homme, un chrétien, qu'il se trouve dorénavant entre les mains de la Vierge; pour le parrain on considère qu'il accomplit l'un des sacrements les plus importants qui soient et baptiser un enfant signifie en quelque sorte pour lui 'édifier une nouvelle église'. La conception qui prévaut considère que le baptême apporte à l'homme la sérénité (au parrain comme au filleul). On dit de quelqu'un qui est coléreux - 'ma parole, il n'a pas été baptisé celui-là'! On croît que si un enfant meurt sans avoir été baptisé il ne pourra jamais voir le visage du Christ dans l'autre monde. Nombreux sont ceux qui prétendent que l'enfant qui n'a pas été baptisé vient hanter le sommeil des parents et réclament un baptême. Jadis, les enfants qui mourraient sans avoir été baptisés étaient enterrés à l'extérieur du cimetière. Laisser un enfant mourir sans baptême passe pour un péché grave et alors, si l'enfant risque de mourir, on le baptise à la va-vite. On récite à trois reprises le Notre Père et, s'il est à la maison, on l'asperge avec l'huile de la chandelle. Si l'enfant survit, certains parents le rebaptisent par la suite en bonne et due forme du même nom que celui donné lors du premier baptême précipité; d'autres parents ne le font pas.

Le lien qui unit le parrain au filleul était considéré supérieur à celui de la consanguinité, ou du mariage. Pour les Kouvariotes, l'huile qui symbolise le baptême est « feu et bénédiction ». Afin de souligner la force de la parenté spirituelle on tient le raisonnement suivant; si dans un couple l'un des partenaires n'est pas fidèle, le couple ne se retrouvera pas dans l'autre monde, tandis que le parrain et le filleul s'y rejoindront, quoi qu'il advienne. Si pécheur que soit le parrain

et dut-il le retrouver en enfer, son filleul lui portera assistance, en lui « portant un cierge pour l'éclairer ». Cette façon de voir atteste de la suprématie du sacrement du baptême sur celui du mariage.

Avant le baptême l'enfant est appelé du nom de 'turc', 'petit turc', 'juif', en plus de l'appellation archaïque de 'drakos' (dragon, ogre). On considère que les Turcs et les Juifs (donc des personnes de religion musulmane ou mosaïque) ont mauvaise odeur pour ne pas avoir été baptisés, et ne pas avoir été oints du Saint Chrême. Selon une croyance populaire, celui qui n'a pas été 'oint' - baptisé, sent mauvais. Ceci explique pourquoi lors du baptême on applique de l'huile et de l'encens sous les aisselles de l'enfant et en d'autres endroits sensibles de son corps (3). Je voudrais ajouter qu'à propos des Albanais non-baptisés (qui depuis quelques années viennent chercher du travail au village) on dit qu'ils sentent mauvais. A l'inverse, les individus baptisés peuvent rester plusieurs jours de suite sans se laver et sans dégager de mauvaise odeur. Quoi qu'il en soit, le pouvoir de l'huile est accru par les paroles lues lors du baptême; une simple onction à l'huile n'équivaut pas à un baptême (4). On attribue à l'huile en général des vertus purificatrices et thérapeutiques, mais l'huile provenant du baptême est ni plus ni moins un médicament; nombreux sont ceux qui la conservent car 'c'est l'huile du filleul' ('iste vaj nga pakezimi'). On voit se désigner en filigrane les idéologies de la souillure et de la maladie, liées entre elles métaphoriquement parlant au pêché originel (Bloch et Guggenheim, 1981, p. 379).

On croit que les pêchés du parrain sont pardonnés et que 'ses mains se délient' ('sglivi douarte'). La signification métaphorique du déliement est à rapprocher de la coutume de délier les mains du mort avant qu'il soit descendu dans la tombe. Cette pratique est censée 'délier le corps', autrement dit permettre aux os de se désintégrer, ce qui se traduit par une rémission des péchés. En effet, une croyance suppose que le corps du pécheur ne se décompose pas (Du Boulay, 1982; Danforth, 1982, p. 52; Stewart, 1991, p. 231). Cette conception du déliement des mains est également à mettre en corrélation avec l'échange des couronnes et la cérémonie du mariage (en grec 'couronnement'); pour que celles-ci soient déliées il faut qu'au moins l'un des enfants du couple ait été baptisé (5). On attache une extrême importance au déliement des mains, au sens métaphorique comme au sens propre, au point de croire que l'individu dont les mains n'ont pas été déliées viendra hanter les rêves de ses proches leur demandant de le faire. Je tiens à noter également que jadis à Kouvara, outre les mains, on dénouait également la ceinture du défunt (6). Nous voyons donc que l'absence de baptême lie l'enfant à la naissance et le parrain à la mort mais, dans un cas comme dans l'autre, le baptême o tient la rémission des péchés (péché originel ou autres péchés).

Contracter une parenté spirituelle comporte un rituel précis. Habituellement c'est celui qui a marié le couple (le koubaros) qui baptise le premier né de celui-ci, qu'il s'agisse d'un garçon ou d'une fille; les autres enfants sont en principe baptisés par d'autres personnes. La fréquence des baptêmes du premier enfant ou de l'un des premiers enfants per le parrain de mariage ou l'un des personnes appartenantes à la même maisonnée est élevée - approximativement 95 % des cas. En effet, si l'individu qui a marié le couple se trouve pour des raisons objectives dans l'impossibilité de baptiser, il cède ce droit à son épouse ou à l'un de ses enfants. De cette façon la parenté par alliance se perpétue de génération en génération. Les très rares cas où ce n'est pas le koubaros qui baptise l'enfant premier-né ou un autre des enfants, il s'agit généralement des cas de force majeure. Une telle situation est susceptible de se produire si par exemple des parents voient leur enfant en danger de mort et le font baptiser de toute urgence par un autre parrain et n'ont pas d'autre enfant par la suite.

Habituellement le baptême est précédé par le 'kaparoma' - cautionnement. Comme dans les négociations matrimoniales et dans les transactions commerciales, le parrain verse une 'caution' pour l'enfant. Si le parrain est celui qui a marié le couple, on lui fait part de la naissance en le

félicitant pour ce filleul qui lui échoit. Dans le cas où ce dernier désire baptiser l'enfant il lui laisse une somme qui varie entre 5 et 10.000 drachmes, ou il met dans son berceau une pièce en or ou en argent. Il peut aussi offrir un bijou en or ou en argent, bijou auquel est accroché un petit oeil (pour détourner le mauvais oeil (7).

La conclusion d'une parenté spirituelle avec l'enfant d'un couple dont on n'a pas été le koubaros obéit à une procédure similaire; dans ce cas également on retrouve la pratique du cautionnement. Le nouveau parrain peut être une connaissance du père, un ami ou quelqu'un avec qui il a des relations économiques (patron, propriétaire d'un domaine, épicier, etc.). Il arrive que la conclusion d'une parenté spirituelle suit à une inimitié entre deux familles, le sacrement scellant alors la réconciliation; la formule en usage est alors la suivante: « on passe l'éponge et on devient compères ». Ceci met en lumière la dimension sociale du sacrement, autrement dit son rôle dans la cohésion d'une communauté (Gudeman, 12975, p. 225; Bloch et Guggenheim, 1981, p. 377). Plus rarement on laisse le choix du parrain au hasard; c'est ce qui arrive lorsque les enfants d'un couple ne vivent pas. Les parents déposent alors l'enfant dans un lieu public, une église ou un carrefour par exemple, et la personne qui le trouve devra impérativement le baptiser. Dans ce cas, le nom choisi par le parrain pour l'enfant est en rapport avec cette circonstance et on l'appellera Vrétos, Sideris, Zois etc.

La plupart des habitants de Kouvara affirment qu'il n'entre pas dans leur ambition de trouver pour leurs enfants des parrains riches ou jouissant d'un statut social élevé, il leur suffit que ce soit 'des gens bien'. Ce point de vue s'exprime également en d'autres régions de la Grèce (Aschenbrenner, 1975, pp. 79, 81-82) et atteste que le choix ne s'opère pas forcément par intérêt, ou du moins n'est pas toujours consciemment lié à un quelconque opportunisme. Il signifie également que nombre de familles aisées n'avaient pas particulièrement envie de se lier à des personnes qui leur sont hiérarchiquement supérieures (riches, ou ayant un rang social supérieur); elles jugent préférable que ce soit un parent qui baptise l'enfant. Au demeurant, les chiffres prouvent que dans bien des cas les enfants sont baptisés par des parrains qui jouissent d'une certaine aisance: ainsi, on voit beaucoup de commerçants habitant dans les agglomérations voisines (Keratea, Lavrion, et dans une moindre mesure à Athènes) baptiser les enfants des kouvariotes. On observe une hiérarchie selon la taille des agglomérations. Nous avons répertorié un cas où un député du coin, ancien ministre, a baptisé un enfant. La même situation a été observée dans les deux agglomérations voisines de Kalyvia et de Keratea où un autre député de la région a également baptisé des enfants. On voit donc apparaître ici une relation inégalitaire, le parrain jouissant d'un statut supérieur et en corrélation avec le clientélisme politique, ce qui n'a rien de surprenant dans une société hiérarchisée et stratifiée comme cette communauté de l'Attique du sud-est (Osborn, 1968).

Le fait de baptiser un entant confère au parrain une aura sur le plan social, ce qui explique que la plupart des personnes aspirent à baptiser des enfants. Mais si, du fait de leur statut économique et social inférieur, eux-mêmes n'osent pas demander l'enfant ou si les parents ne montrent aucun empressement à le donner, il n'est pas rare de voir alors les candidats au parrainage recourir à des stratégies spécifiques. Ainsi, on nous a relaté le cas d'un enfant qui avait été 'cautionné' par le riche frère d'une femme; mais alors que la date du baptême approchait, celui-ci leur a présenté ('il leur a servi' - pour reprendre cette expression révélatrice) sa soeur, 'une pauvresse ». Ce qui du reste n'a pas empêché les parents de lui donner l'enfant à baptiser, affirmant que cela ne les dérangeait pas que la marraine soit pauvre.

Pour les enfants suivants il est quasiment obligatoire de changer de parrain. On rencontre cependant des exceptions et il arrive qu'un même parrain baptise plusieurs enfants; ainsi un homme a baptisé les cinq enfants d'une même famille. Précisons qu'il s'agissait de l'épicier du village, prospère économiquement, qui avait déjà baptisé beaucoup d'autres enfants de Kouvara.

Ce cas précis s'inscrit dans le phénomène plus vaste du patronage. La plupart des cas où le même parrain a baptisé deux ou trois enfants d'une même famille tenaient à des circonstances exceptionnelles; le second ou le troisième enfant étaient en danger de mort et les parents ne trouvaient pas d'autre parrain. Il est également tout à fait exceptionnel qu'il y ait plus d'un parrain. Ainsi, pour la période 1914-1921 que j'ai étudiée, je n'ai répertorié aucun cas de ce type; en revanche, pour la période comprise entre 1978-1986 j'ai relevé quatre; dont deux fois mari et femme, et deux frère et soeur. En tout état de cause il n'y a jamais plus de deux personnes en jeu (8).

Au cours des dernières décennies, les kouvariotes ont manifesté une tendance à donner leur enfant à des parrains athéniens, comme cela ressort clairement du registre des naissances-baptêmes. Pour la période 1914-1921 le pourcentage de parrains athéniens s'élève à 3 % et à 15 % pour la période 1978-1986. Nos informateurs affirment que les kouvariotes souhaitent effectivement trouver des athéniens dans l'espoir que ceux-ci leur rendent des services lorsqu'ils doivent aller pour des achats ou des formalités à Athènes (les héberger, les accueillir à table et ainsi de suite). Toutefois, certains déplorent aujourd'hui une absence de réciprocité dans ces relations; les kouvariotes invitent leurs compères à table lorsqu'ils viennent à Kouvara et leur offrent des cadeaux (du vin, des poules, etc.); en revanche, quand eux-mêmes se rendent à Athènes ils n'ont droit qu'à un café. Nombre d'entre eux affirment que de ce fait il se passent facilement aujourd'hui de compères athéniens, mais peut-être cette récente évolution tient-elle à deux raisons; d'une part, l'installation de nombreux parents à Athènes qui rend désormais les compères athéniens moins indispensables; d'autre part, vu la fréquence des transports en commun et la banalisation des voitures particulières (la plupart des kouvariotes en possèdent une) il n'est plus obligatoire de passer à la nuit à Athènes lors des déplacements. Il n'est pas impossible non plus que le point de vue professé par les kouvariotes indique une nouvelle conception, plus moderne en la matière; les relations entre compères doivent être réciproques, ce qui traditionnellement n'allait pas de soi, puisque le parrain devait avoir un statut supérieur. En même temps, on souhaitait que le parrain soit installé assez prés, mais pas trop non plus, de façon à ne pas avoir des raisons de se disputer, de telles querelles étant considérées particulièrement fâcheuses.

L'étude des cas de parenté spirituelle d'après les registres de naissance-baptême montre qu'un pourcentage relativement élevé de parrains (entre 50-60 %, selon les périodes) sont étrangers à Kouvara. Parmi eux, les parrains appartenant à l'une des agglomérations de l'ex-municipalité de Lavrion-Thorikion représentent selon les périodes entre 20 - 34 %; les autres concernent d'autres agglomérations voisines appartenant à l'Attique (Markopoulo, Koropi, Liopessi, Pikermi, etc.) Ces chiffres attestent donc de l'existence d'un vaste réseau de relations, conséquence de la grande mobilité des habitants de la région (9). Tout le système fonctionne semble-t-il en extension dans l'espace et pour tout l'éventail social des ces relations; il présente, à l'évidence, de nombreuses analogies avec le système d'alliance. Le système de parenté spirituelle et le système de parenté par alliance sont ouverts et, comme nous le verrons un peu plus loin, également symétriques. Il s'agit dans les deux cas d'échanges généralisés de type complexe, permettant de renouveler les relations antérieures et simultanément d'étendre les relations à de nouvelles personnes ou à de nouvelles familles (Alexakis, 1994; 1996, p. 201).

L'analyse d'un grand nombre de baptêmes d'après les registres de la commune montre que dans leur grande majorité les parrains sont des hommes. Ce nombre est plus élevé pour la période comprise entre 1914-1921 (70 %) que pour les années 1978-1986 (54 %).Cette différence atteste que les mentalités ont évolué en cinquante ans et correspond pour la première période à une inflexion agnatique plus forte dans la société de Kouvara et, pour la seconde, à un assouplissement du système. Cependant, en aucun cas nous ne saurions parler de mutation dans les structures de la parenté spirituelle; les chiffres révèlent simplement que le fait d'être baptisé par des hommes

semble conférer une plus grande aura aux enfants ainsi qu'à leur famille (Aschenbrenner, 1975, p. 71). On ne relève par ailleurs aucune différence en fonction du sexe; ainsi, on n'observe pas de discrimination en vertu de laquelle ce seraient les hommes qui baptisent les garçons, et les femmes les filles (10). Les hommes baptisent globalement plus d'enfants que les femmes, qu'il s'agisse de garçons ou de filles, indifféremment. Pour la seconde période observée, les pourcentages des engagements hommes-femmes tendent à s'égaler, mais là encore sans aucune différence liée au sexe de l'enfant.

Au cours des entretiens, nos informateurs nous ont rapporté que certains individus avaient peur de baptiser des enfants des deux sexes, parce que selon le droit ecclésiastique et selon la coutume, les filleuls d'un même parrain n'ont pas le droit de se marier entre eux. Il n'y a bien entendu aucun obstacle au baptême lorsque les enfants sont frère et soeur, ou cousins germains, ou issus de germains. D'autres en revanche n'accordent aucune importance au sexe car, disent-ils, le village est petit et tout le monde se connaît. Ce qui implique bien entendu d'une part que les fiançailles et les mariages étaient arrangés par les plus âgés qui assuraient toujours la surveillance et révèle d'autre part que les sentiments, s'il y en avait, et les relations matrimoniales étaient subordonnés aux règles de la parenté spirituelle. Par conséquent, il semble que l'on ne puisse pas parler de règle selon laquelle les hommes baptiseraient seulement les garçons et les femmes seulement les filles, de façon à ce que la tradition de la parenté spirituelle puisse se perpétuer en ligne paternelle. Pour qu'il en soit ainsi, on le comprendra aisément, ou bien il aurait fallu que les hommes aient l'exclusivité de baptiser des enfants et de marier des couples, ou bien qu'il s'opère un clivage des parrains et des marraines en fonction du sexe de l'enfant (11).

Le fait que le parrain ou la marraine, homme ou femme, baptise le premier enfant indépendamment du sexe de ce dernier et n'attende pas la naissance d'un second enfant qui sera du sexe qui convient, revêt deux significations; d'une part, la priorité accordée à la conclusion en général de la parenté spirituelle et partant, de la naissance spirituelle. D'autre part, la fille première née est investie d'une importance capitale car c'est à travers elle que la parenté spirituelle peut se perpétuer. Nous avions déjà constaté l'importance de la fille aînée dans l'étude consacrée à la famille et au système de parenté dans la municipalité de Lavrion et de Thorikion (Alexakis, 1993 et 1994). De cette façon, comme affirment nos interlocuteurs, le compérage grand-père - arrière grand-père peut se perpétuer mais, étant donné qu'entrent en ligne de compte des enfants femelles et que le nom se transmet en règle générale patrilinéairement, il est impossible ou difficile de prouver ou de vérifier la continuité.

Il ressort de ces observations que la conclusion de la parenté spirituelle présente une bilatéralité qui s'aligne sur le système de parenté de la région, qui est bilatéral-cognatique, autrement dit indifférencié. C'est également ce qui ressort d'autres conceptions de nos informateurs sur la conclusion du compérage et de l'alliance. Celui qui a baptisé l'enfant d'un couple ou marié ce couple n'a pas la droit de donner son enfant à baptiser au couple en question. De même que dans la conclusion de l'alliance, le sang doit suivre une trajectoire, de même l'huile (le baptême) doit suivre une direction et ne peut revenir en arrière. Cette prohibition vaut pour le soï bilatéral des compères. Dans ce cas non plus on n'observe aucune inflexion agnatique de la prohibition (du Boulay, 1982, 1984). De cette façon, parenté naturelle et parenté spirituelle se distinguent nettement, ce qui permet d'échapper à une situation idéologiquement confuse. Autrement dit, les parties contractantes se divisent en donneurs et en receveurs, comme c'est le cas dans la conclusion de l'alliance. Le seul problème est de déterminer à quelle catégorie appartiennent respectivement les parents et le parrain. En tout état de cause ce sont les donneurs qui doivent occuper la place supérieure dans la hiérarchie. Nous n'avons pas affaire ici à une interdiction ecclésiastique, encore qu'elle soit indirectement liée à l'idéologie véhiculée par le baptême quant à la supériorité des parrains sur les parents naturels. Cependant, elle a quelque chose à voir avec la cohésion sociale.

Nos données correspondent à des constatations plus anciennes d'anthropologues; il s'avère que la continuité de la parenté spirituelle à travers les générations exclut sa réciprocité et son retour (Gudeman, 1975, pp. 233-234).

De la même manière, la conclusion d'une alliance est interdite entre des individus qui sont liés par une parenté spirituelle. Les mariages sont interdits entre filleuls, de même qu'entre les filleuls et les enfants du parrain jusqu'au 7-e degré, ceux-ci étant considérés frères et soeurs. Pour bien montrer la grande importance qu'ils attachent à la parenté spirituelle, les kouvariotes utilisent la formule suivante: (la parenté 'de sang doit être gardée jusqu'à trois personnes et l'huile /le compérage/ jusqu'à sept » ('tri vitera gjaki e state vitera vaj'). La différence de chiffres n'implique pas cependant de différence dans la prohibition. Nous avons affaire ici à une simple exagération rhétorique, destinée à en souligner la portée. Voulant montrer les conséquences au cas où cette interdiction était enfreinte, mes informateurs ont insisté sur les graves préjudices susceptibles de frapper la famille, décès ou naissance d'enfants anormaux. Autrement dit, des conséquences identiques ou analogues à celles auxquelles s'expose celui qui enfreint l'interdiction de mariage entre parents proches. Ces idées constituent une raison supplémentaire pour étendre largement la parenté spirituelle dans l'espace, dans la mesure où le système en question ne peut fonctionner dans le village, puisqu'il empêche la conclusion des relations d'alliance.

Les relations parrain-filleul sont semblables aux relations parents-enfants, voire plus importantes car, selon les dires des kouvariotes, le parrain 'est celui qui fait de l'enfant un chrétien et qui le fait entrer dans la société'. Je dirais qu'il fait de lui une personne, un individu, ce qui a directement à voir avec l'attribution du nom. Parrain et filleul échangent des cadeaux jusqu'à un âge avancé, preuve d'un lien puissant. Les compères offrent des cadeaux au parrain; dans toutes les fêtes familiales le parrain est à l'honneur. Le jour du baptême, les parents de l'enfant invitent le parrain à leur table. L'événement est entouré d'une grande publicité; les instruments de musique interviennent et on tire des coups de fusil 'pour que cela s'entende' disent-ils, autrement dit pour que cela se sache qu'un tel baptise l'enfant d'un tel autre. De son côté, le parrain prend en charge tous les frais du baptême, achète les vêtements, les bijoux (croix, etc.) et paye le prêtre. Autrefois il jetait également une poignée de pièces aux enfants, les 'martyrikia'; de nos jours les pièces ont été remplacées par les fameuses petites croix que l'on épingle sur les vêtements des invités.

Outre les prestations informelles, on observe également un grand nombre d'offrandes formelles ou officielles avec leurs contreparties, qui visent à souligner la surveillance religieuse, lors des grandes fêtes chrétiennes. Ainsi, à Pâques, le parrain offre à son filleul un cierge, une brioche ('kosona'), des oeufs rouges, des vêtements et des souliers neufs pour aller à l'église, etc. - en fonction de ses possibilités. A Noël et au Premier de l'an, le filleul apporte des friandises chez son parrain ('kourabiede', 'melomakarona') et ce dernier lui donne de l'argent. Le parrain assume aussi fréquemment d'autres obligations qui ne sont pas prévues par la tradition. Ainsi, il n'est pas rare qu'il lègue une part de sa fortune au filleul, ce qui peut être à l'origine de frictions sa propre famille. Plus rarement, si lui-même n'a pas d'enfants, il adopte le filleul et il lui lègue l'intégralité de ses biens. Nous voyons donc que le baptême est également lié aussi de cette manière à la parenté fictive.

Lorsque le filleul a grandi, c'est au parrain qu'incombe le devoir de le marier. Dans la mesure du possible bien entendu, puisque par définition les futurs mariés sont deux et qu'il faut bien choisir l'un des deux parrains, celui de la mariée ou celui du marié. Habituellement la préférence est accordée au parrain du marié, encore qu'il n'y ait pas de règle absolue. On observe aussi bon nombre de cas où c'est l'inverse qui se produit; soit que le parrain de la marié a des exigences plus grandes, soit que celle-ci jouisse d'un statut social supérieur, soit encore que les deux familles aient conclu auparavant un accord dans ce sens. La marge des négociations qui existe

dans les droits et les exigences attestent une fois de plus la bilatéralité dans la conclusion de la parenté spirituelle.

Si l'enfant meurt avant de se marier, le parrain doit supporter 'tous les frais de l'enterrement', de 'le préparer', 'de le revêtir de son costume de noces, ou de sa robe de mariée', de le coiffer de la couronne et de distribuer des dragées, comme s'il s'agissait d'un mariage en bonne et due forme. Une telle pratique montre bien que pour le parrain marier son filleul constitue une obligation coutumière et que cette relation doit impérativement être accomplie jusqu'au bout, serait-ce au plan symbolique.

Le parrain est appelé en arvanite 'nouni » (gr. nonos), et la marraine 'nounea' (gr. nona). Le filleul est appelé 'pakezimi' et la filleule 'pakezimea'; le compère est appelé 'kombar'. Les parents appellent le parrain compère et la marraine commère, et ces derniers font de même. Autrement dit, il y a réciprocité dans la manière de s'adresser, encore que ce ne soit pas une règle absolue. Si en effet les parentes éprouvent un grand respect pour le parrain de leur enfant, fussent-ils plus âgés que lui, ils l'appellent eux aussi 'nonos', que l'enfant soit présent ou non. Ceci prouve la supériorité des termes nonos et nona sur ceux de compère et commère. Peut-être l'usage du terme de nonos par les parents suggère-t-il une structure plus ancienne de la parenté spirituelle, se rapprochant des modèles de la Grèce du nord et du nord des Balkans (Hammel, 1968); sur ce point la discussion est ouverte.

A Kouvara, comme dans quelques villages voisins, les proches parents peuvent eux aussi baptiser les enfants. Pour les parents lointains cela ne pose pas de problème puisque, de toute façon, la plupart des personnes ont là-bas un lien de parenté entre eux. On ne considère pas mauvais le fait qu'un proche parent (grand-père, grand-mère, oncle ou tante) baptise l'enfant, comme c'est le cas dans d'autres régions de la Grèce où cette pratique est jugée à tout le moins superflue socialement, du fait qu'elle prive de la possibilité d'instaurer de nouveaux liens. A Kouvara on a plutôt tendance à croire que de cette façon l'enfant sera mieux aimé. Au demeurant, la plupart des cas de ce type sont imputables à la nécessité, autrement dit, la conclusion de ce type de compérage n'a rien de systématique. Elle n'est en aucun cas érigée en principe. Ainsi, sur l'ensemble des baptêmes que j'ai étudiés pour la période 1914-1921, 4 à 5 % seulement concernent des parents proches de l'enfant (grands-pères, oncles), et ce pourcentage tombe à 3 % pour la période 1978-1986. Lorsque l'enfant est malade et court le risque de mourir sans être baptisé, on fait appel à un proche parent, d'ordinaire quelqu'un de la maisonnée pour baptiser, auquel cas, une marge de choix demeure et des dissensions peuvent s'élever lorsqu'il s'agit de décider quel sera ce parent. Le choisira-t-on du côté de la mère ou du père? Un de nos informateurs nous a déclaré que dans un cas de ce type, sa belle-mère insistait pour que ce soit son fils qui baptise l'enfant alors que lui-même (le père) n'était pas d'accord. Pour finir, c'est bel et bien son beau-frère qui a baptisé l'enfant, sans qu'il arrive rien de particulier, parce que le père ne voulait pas contrarier sa femme qu'il adorait. Un proche parent peut aussi bien baptiser l'enfant dans les cas où l'on ne trouve pas de parrain.

Lorsque le parrain se trouve être un proche parent de l'enfant, ce dernier, tant qu'il est petit utilise l'adresse correspondant à la parenté naturelle - grand-père, grand-mère, tante etc. Lorsqu'il grandit, il utilise l'adresse qui correspond à la parenté spirituelle, autrement dit parrain ou marraine. Ce changement d'appellation est lié à la prise de conscience par le filleul de la supériorité du titre de parrain (cf. exemple ethnographiques dans Bloch et Guggenheim, 1981, p. 382).

Il est rigoureusement interdit aux parents de baptiser leur propre enfant, j'entends dans le cadre de la famille nucléaire. Cette prohibition est une tradition ancienne qui a son origine dans la pratique populaire mais qui a également été adoptée et imposée par l'Eglise, puisque la parenté spirituelle se trouve du point de vue du dogme en contradiction avec la paternité et la maternité

naturelles. Pour les anthropologues, cette prohibition a un caractère plutôt social, dans la mesure où elle constitue le seul moyen d'instaurer des liens avec d'autres individus ou d'autres familles (Gudeman, 1975, pp. 227-229). A l'une des extrémités de la chaîne il y a le rapport charnel qui débouche sur la naissance et, à l'autre extrémité, le baptême qui débouche sur la naissance spirituelle et sociale de l'enfant ou, pour reprendre l'expression des ethnologues, sur 'une seconde naissance, une naissance au sein de la société' (Bloch Guggenheim, 1981). La réflexion de l'un de mes informateurs sur la paternité spirituelle est révélatrice à cet égard; pour lui, en effet, le père spirituel de l'enfant est supérieur au père naturel; le premier baptise l'enfant parce qu'il veut faire de lui un chrétien, alors que le second 'a fait un enfant pour le plaisir'.

Le parallélisme entre le baptême et une seconde naissance se révèle également dans le fait que jadis la mère était tenue à l'écart de a cérémonie. La mère restait à la maison si le baptême avait lieu à l'église, ou se tenait dans une autre pièce s'il était célébré à la maison. Symboliquement, l'enfant est coupé de sa mère et du lien charnel lié au péché originel. A la fin de la cérémonie le parrain remet solennellement l'enfant 'purifié', 'régénéré' à sa mère en disant; 'commère, je te remets cet enfant baptisé, oint, remis à Dieu pour que tu le gardes jusqu'à ses douze ans de l'eau, du feu et du précipice'. La mère se prosterne devant le parrain, reconnaissant ainsi la position supérieure de ce dernier et reçoit l'enfant, ce qui est une façon de suggérer allégoriquement la dévalorisation de la mère par rapport au parrain et le refus par le rituel de toute possibilité pour la femme de mettre au monde des enfants socialement acceptés (Bloch, Guggenheim, 1981, p. 380).

NOTES

1) On rencontre des systèmes analogues chez de nombreux peuples; il ne s'agit donc pas d'une caractéristique exclusive des populations chrétiennes, ce qui prouve leur grande importance sociale et symbolique (Mintz, Wolf, 150, p. 348; Magnarella, Turkdogan, 1972; Bloch, Guggenheim, 1975; Aschenbrenner, 1975, p. 65).

2) Il s'agit de la nomenclature du type eskimo et hawaïen (Murdock, 1949, pp. 226-234; Alexakis, 1994, p. 187).

3) Pour une analyse anthropologique de la célébration du sacrement du baptême cf. Stewart, 1991, pp. 195-210.

4) Je cite ici une information caractéristique, provenant de l'enquête que j'ai menée à Pogoni (Epire); un informateur valaque m'a rapporté que, du temps où tout culte religieux était interdit en Albanie par l'ancien régime, des Grecs Valaques d'Epire du nord s'aspergeaient la tête d'huile, pensant ainsi devenir chrétiens. Ce qui atteste un besoin psychologique de devenir symboliquement chrétiens, même si de cette façon peu 'orthodoxe'.

5) En d'autres régions, par exemple dans l'île de Kea, on croit que le fait de marier quelqu'un (le 'couronner') équivaut à un acte de proxénétisme; pour se faire pardonner ce péché le compère doit baptiser le premier enfant du couple.

6) J. du Boulay (1984, p. 545) cite un exemple inverse, relevé en Eubée; lorsque le mort a baptisé un enfant, on attache sa ceinture.

7) L'usage rituel des pièces d'or et d'argent et de bijoux place à égalité, du point de vue de la signification et du symbolisme, la conclusion de la parenté spirituelle et la conclusion d'une négociation matrimoniale; fiançailles, mariage etc. (Alexakis, 1984, pp. 65 et 113).

8) Lors de l rédaction de l'acte d'état civil de baptême, sont également présents les deux témoins qui signent. Cet usage n'a rien à voir avec la compérage multiple ('synteknia') tel que nous le rencontrons en Crète (Herzfield, 1992).

9) Des réseaux analogues de relations ont été observés dans d'autres régions de la Grèce, par exemple au Péloponnèse (Aschenbrenner, 1975; Ikonomaki-Papadopoulou, 1988).

10) Dans le cadre de l'organisation patrilinéaire de la parenté, la conclusion de la parenté spirituelle et l'accent sur les groupes patrilinéaires; ainsi, chez les Grecs Valaques de Kéfalovrisso Pogoni (Epire) qui sont organisés en clans exogamiques patrilinéaires, sur 100 baptêmes que j'ai

étudiés pour la période 1950-1952, 88 parrains étaient des hommes et 12 des femmes, celles-ci ayant baptisé dans 9 cas des filles. A l'inverse, les hommes avaient dans 37 cas baptisé des garçons. A Kefalovrisso, un groupe patrilinéaire ('soi') baptise les enfants d'un autre groupe patrilinéaire, indépendamment du sexe de l'enfant. La conclusion de la parenté spirituelle est identique dans le Magne, à ceci près que là-bas le système prescrit que le compère qui a marié le couple ne baptise pas l'enfant premier-né. Si le premier enfant est une fille, c'est habituellement l'épouse du compère ou une autre de ses parentes qui le baptise (Allen, 1976, p. 190; Alexakis, 1980, p? 253). On observe une plus forte inflexion agnatique dans la conclusion du compérage chez les Arvanites d'Argolide, mais là encore celui qui marie le couple baptise le premier enfant, quel que soit son sexe (Vellioti, 1987, p. 71).

11) Sur des systèmes parallèles dans d'autres pays, cf. Dupâquier (1981, pp. 147-149).

BIBLIOGRAPHIE

ALEXAKIS,Eleft. P.

1980 Teyeni ke i ikoyeniaa stin paradossiaki kinonia tis Manis. Athènes (thèse de doctorat).

1984 I Exagora tis nifis; symvoli sti meleti ton gamiliona thesmon sti neoteri Ellada. Athènes.

1993 « Ikoyenia ke metavivassi tis perioussias stous Alvanofonous tis N-A Attikis Lavreotikis (1850-1940) ». Actes de la quatrième rencontre scientifique d'Attique du sud-est (Kalykvia, 30 nov.-3 déc. 1989). Kalyvia, pp. 569-642.

1994 « Amfigrammikes omades kataguoguis ke gamilia stratiyiki stous Alvanofonous tis N-A Attikis-Lavreotikis (1850-1940) Actds de la cinsuième rencontre scientifique d'Attique du sud-est (Paiania, 5-8 déc. 1991). Paiania, pp. 147-224.

1996 Ta pedia tis siopis. Ikoyeia, sygenia ke gamos stous Arvanites tis Attikis-Lavreotikis (1850-1940). Ed. Paroussia, Athènes.

ALLEN,Peter S.

1976 « Aspida; a depopulated Maniat Community ». In M. Dimen et E. Friedl Regional Variation in Modern Greece and Cyprus. New York Academy of Sciences, pp. 168-198.

ASCHENBRENNER,Stanley

1975 « Folk Model vs Actual Practice; the Disribution of Spiritual Kin in a Greek Village ». Anthropological Quarterly, 49, pp. 65-86.

BLOCH,M. et S. GUGGENHEIM

1981 « Compadrazgo, Baptism and the Symbolism of a second Birth ». Man, 16, pp. 376-386.

BOULAY,Juliet du

1982 « The Greek Vampire; a Study of Cyclic Symbolism in Marriage and Death ». Man, 17, pp. 219-238.

1984 « The Blood. Symbolic Relatonships between Descent, Marriage, Incest Prohibition and Spiritual Kinship in Greece ». Man, 19, pp. 533-556.

DANFORTH, L. M. et A. TSIARAS

1982 The Death Rituals of Rural Greece; Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

DUPAQUIER,Jacques

1981 « Naming Practices, Godparenthood and Kinship in the Vexin 1540-1900 ». Journal of Family History, 6/2, pp. 135-155.

GUDEMAN,Stephen

1975 « Spiritual Relatonships and Selecting a Godparent ». Man, 10, pp. 221-237.

HAMMEL, Eugene A.

1968 Alternative Social Structures and Ritual Relations in the Balkans. Englewood Cliffs; Prentice Hall, New-Jersey.

HERZFIELD,Michael

1992 « I ritoriki ton arithmon. Synteknia ke kinoniki ypostassi stin orini Kriti ». Ed. E. Papataxiarchis, Th. Paradelis, « Taftotites ke phylo sti sygroni Ellada ». Approches anthropologiques, Kastaniotis, Athènes, pp. 345-371.

MAGNARELA,J. P. t O. TURKDOGAN

1973 « Descent, Affnity and Ritual Relations in Eastern Turkey ». American Anthropologist, 75, pp. 1626-1633.

MINTZ, S. W. et E. R. WOLF

1950 « An Analysis of Ritual Co-Parenthood (Compadrazgo) » Southwestern Journal of Anthropology, 6, pp. 341-368.

MURDOCK, G. P.

1949 Social Structure. The Free Press-Macmillan, New York.

IKONOMAKI-PAPADOPOULOU, Yota

1988 « Portraito enos koubarou chrysohoou. Koubaria, emborio, politiki ». Actes du colloque franco-grec 'Le monde rural en Méditermée' ». Athènes 4-7 décembre 1984; EKKE, EIE, Athènes, pp. 389-397.

OSBORN, A.

1968 « Compadrazgo and Patronage; a Colombian Case ». Man, 3, pp. 593-608.

PITT-RIVERS, J.

1957 « Ritual Kinship in Spain ». Transactions of New York Academy of Sciences, 20, pp 424-431.

1977 « The Fate of Sechem or the Politics of Sex ». Essays in the Anthropology of Mediterranean; Cambridge University Press.

SCHNEIDER, David

1972 « What is Kinship all about? » Ed. P. Reining Kinship Studies in the Morgan Centenial Year, the Anthropological Society of Washington; Washington, pp. 32-63.

STEWART, Charles

1991 Demons and the Devil. Moral Imagination in Modern Greek Culture. Princeton University Press, Princeton, Ne Jersey.

VELLIOTI, Maria

1987 « Le parrainage, l'adoption et la fraternisation dans un village arvanite du Péloponèse. Etudes et Documents Balkaniques et Méditeranéens, 13, pp. 69-76.

L'ART POPULAIRE DES SAXONS DE TRANSYLVANIE

Julius Bielz

Les Saxons ont été colonisés en Transylvanie du XI-e jusqu'au XIII-e siècle en trois groupes compacts: 1) au XI-e siècle on les installe au nord de la région qu'ils appellent Nösnergau (en roumain district de Bistriţa); 2) au XII-e siècle au sud de la Transylvanie, depuis Orăştie (appelé par les Saxons - Broos) et jusqu'à Drăuşeni (appelé par les Saxons - Draas) à l'ouest, et depuis la rivière de Târnava jusqu'à celle de l'Olt vers le sud; ils appellent cette région 'das alte Land'; 3) enfin, au XIII-e siècle ils s'installent dans le pays de la Bârsa, qu'ils appellent Burzenland.

Dans cette nouvelle patrie les Saxons ont constitué une population bien structurée au point de vue social et culturel. Ils sont les fondateurs des premières villes importantes de la région; installés dans les conditions sûres offertes par des villes fortifiées, ils ont connu une riche floraison de leurs corporations artisanales, de même que de leur commerce.

La plus grande partie des habitants était constituée par les paysans. Excepté quelques groupes minoritaires installés sur les domaines des seigneurs hongrois, les paysans saxons n'ont pas connu le servage.

Le développement de leur art populaire n'a pas conduit à une différence marquante entre l'art des villes et celui des campagnes. A côté du paysan et de la paysanne qui produisaient pour leurs propres besoins, il y a toujours eu des artisans travaillant pour les besoins et respectant les goûts des villages. La présence de fortes communautés paysannes saxonnes, liées aux traditions, ont contribué de manière importante au développement de l'art populaire.

Les Saxons s'installent dans des villages qui ont les fermes collées les unes aux autres; une rue principale traversée par des petites rues latérales constituent la structure courante de l'habitat. Le point central est formé par l'église et l'école, installées souvent sur un point plus élevé que le reste de l'habitat. Les vieilles églises fortifiées, vraies citadelles, construites aux XV-e et XVI-e siècles, sont le résultat de l'effort collectif des paysans; des fortes murailles les entourent, marquées par des tours et des bastions. Ces églises fortifiées distinguent les villages saxons des villages d'autres populations.

Les maisons construites en poutres, recouvertes de bardeaux, rappelant les types francons sont rares; actuellement dominent les maisons recouvertes par des tuiles. Le fronton, blanchi, tourné vers la façade, est décoré de reliefs en plâtre; au Pays de la Bârsa on remarque sur le fronton des motifs floraux, des sarments de vigne, auxquels on ajoute des inscriptions. Le côté le plus long de la maison, où comprend la porte d'entrée, est orienté vers la cour. Devant l'entrée il y a quelques marches couvertes par un toit; cette partie est appelée 'Laube'. Les espaces économiques ne sont pas situés sous le même toit; une grange spacieuse ferme la cour vers le fond, opposée à la rue; derrière elle il y a le jardin. La cour est séparée de la rue par une muraille percée par une petite porte et une porte cochère massive.

Dans la région de la Bistriţa les maisons ont parfois devant le fronton tourné vers la rue, un balcon étroit et recouvert appelé 'Verlaubenhaus', par où on peut entrer dans la maison. Ces mêmes constructions se trouvent dans le village de Berghiu (département de Alba Iulia).

Les maisons ont une pièce spacieuse qui donne sur la rue la rue, chauffée par un poêle; une pièce étroite intermédiaire mène vers une deuxième chambre qui sert de cuisine. Elle est

appelée 'Haus', mot qui désigne également la chambre habitée et l'ensemble de la maison; elle est chauffée par un four massif. La chambre située vers la rue accueille les meilleurs meubles paysans; décorés de couleurs vives, leur forme est ancienne. C'est le cas par exemple des coffres massifs avec un couvercle en forme de selle; son travail est basé sur des techniques primitives; les ornements reproduisent des animaux fabuleux, colorés, pris à l'art romanique où ils décorent les planchers en pierre des constructions du XII-e et du XIII-e siècle.

L'introduction dans la maison des cheminées qui sortent la fumée du feu à l'extérieur, a permis l'utilisation des motifs colorés dans le décor du mobilier. Une décision de l'Union de la corporation des menuisiers (réunie en 1701 dans la ville de Mediaş, - 'Mediasch') prévoit des dispositions pour les artisans qui vendent dans les foires destinées aux Hongrois. Ceci explique la présence ancienne des meubles colorés produits par des artisans saxons, également dans les maisons saxonnes, celles hongroises et celles des Szeklers (population d'expression hongroise); ce type de meubles est moins fréquent dans les maisons roumaines

On distingue trois groupes de meubles peints, selon les régions; celui de la région de Sighişoara - Rupea, avec des ramifications au Pays de la Bârsa; celui de la région de Sibiu ('Hermannstadt') et enfin, celui de la région du Nàsàud. Le premier est le plus riche par le nombre des pièces conservées de même que par son originalité, ayant à l'origine le travail des menuisiers saxons de Sighişoara. On distingue les pièces produites à Caţa (Katzendorf), Dràuşeni (Draas) et Viscri (Weisskirch). On connaît les noms de quelques menuisiers - peintres qui se sont distingués par leurs travaux surtout dans la première moitié du XIX-e siècle; ainsi à Draas on retient les noms de Georg Roth et de Georg Schneider; à Katzendorf, ceux de Johan Jakobi père et fils. A Weisskirch survivait encore récemment la coutume d'offrir en cadeau aux jeunes filles des quenouilles travaillées et peintes par les jeunes hommes.

La gamme des couleurs est particulièrement variée; pour le fond on étale sans trop de précautions du bleu, du vert, du marron, du noir, du blanc et du jaune; le décor est d'autant plus visible par le contraste avec le rouge, le jaune et le bleu des fleurs, le vert des tiges. Les détails des fleurs disparaissent, mais de nouvelles fleurs apparaissent; à côté des fleurs habituelles, on aperçoit des narcisses rappelant des étoiles, des roses, des tulipes, des oeillets et des muguets; les fleurs remplissent de manière dense les surfaces. Du décor à la mode à l'époque on imite les coquillages qui décorent les coffres et les lits; on reconnaît ici l'influence du style rococo. On voit aussi des ornements abstraits semblables à des 'S', des lignes ondulées, des demi-cercles. A partir du XVIII-e siècle on commence à inscrire sur le mobilier les noms des propriétaires.

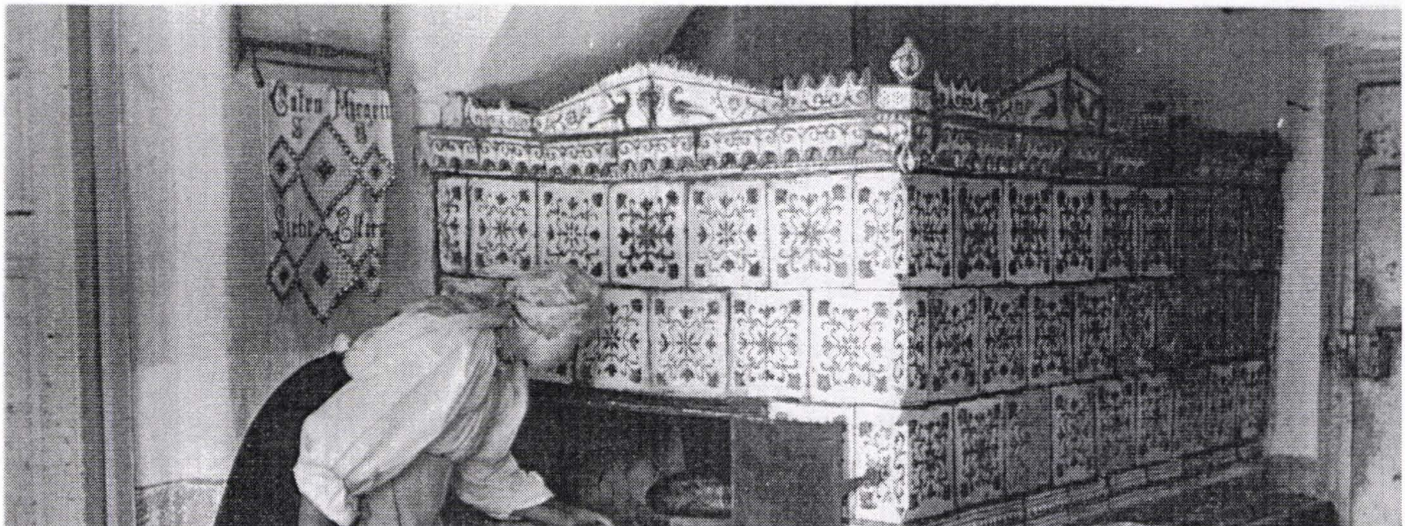
Le décor des vieux meubles de la région de Sibiu (Herrmannstadt), qui ont survêcu du XVIII-e siècle jusqu'au monde contemporain, présente de nombreuses ressemblances avec le mobilier travaillé à la même époque à Sighişoara-Rupea. Dans la région de Sibiu, au début du XIX-e siècle, on voit apparaître un nouveau art des meubles peints qui, par opposition avec celui qui précède, ne permet plus à la vivacité des couleurs habituelles au monde paysan de s'imposer. Le fond recouvre de manière uniforme les cadres et les battants; le bleu clair domine, suivi plus tard par le bleu foncé. La rose rouge teintée de blanc domine; elle a la forme d'un bulbe installé entre des tiges et des feuilles de couleur verte. Souvent la rose est entourée d'un feuillage qui rappelle ainsi le décor habituel aux villes.

Dans la région de Nàsàud les meubles peints ont un fond vert foncé; les fleurs, arrondies, sont rouges, jaunes, bleues brillant, formant des bouquets ou des couronnes qui entourent des coeurs. La rose est préférée ici aussi; le nom du propriétaire et l'année de construction sont inscrits avec des lettres coursives, délicates.

Ces meubles comme aussi les autres pièces peintes de l'inventaire ménager, qui remplissaient par le passé les maisons, disparaissent rapidement, surtout dans certaines régions.







Dans la région de la Bistrița exclusivement, il y a des pièces sculptées en bois de hêtre; le travail au tour et la charpenterie sont exécutés dans la ville de Bistrița, tandis que les sculptures sont l'oeuvre des jeunes paysans. La beauté du décor des planches qui forment des presses est renommé, de même que celle des marteaux en bois; les motifs comprennent des roues à six rayons et des tulipes. De pareilles presses datant des années 1828-1872 sont bien connues. Partout dans les régions habitées par des Saxons, les quenouilles, les fuseaux, les moules pour imprimer le beurre ou les pains d'épices ou d'autres objet sculptés, connaissent le même type de décor.

Des cadres peints en bois garnissent les parois et le plafond des chambres; on y suspend des cruches et des assiettes en poterie émaillée. Une place à part est celle du grand poêle ('Luterofen') formé de plaques en terre cuite émaillée, blanches et décorées de motifs bleus ou verts. Elles témoignent toutes de l'art des artisans potiers saxons.

Le travail de la poterie nécessite la présence d'ateliers. Lors de l'organisation des corporations saxonnes en 1376, les potiers étaient déjà inscrits dans des corporations. Celles des villes et des foires saxonnes se sont unies avec les nombreux ateliers de potiers installés dans les villages environnants. Cette organisation a permis à l'art des potiers de se développer fortement. Les formes médiévales de la poterie saxonne non-émaillée a de toute évidence à ses origines des modèles allemands. Cette relation s'est faite par l'intermède des apprentis-potiers qui voyageaient rapportant de leur périple des modes, des techniques, des décors. On peut affirmer la même chose sur les plaques (carreaux) qui forment les poêles et sur les plaques qui décorent les parois, ceci depuis les XV-e et XVI-e siècles. On y voit représenter Saint Georges tuant le dragon, des figures de chevaliers, des animaux héraldiques et ainsi de suite. Les carreaux de faïence ('Kachel', en roumain 'cahlă') peuvent être non-émaillées; ceux émaillés sont recouverts d'émaux verts, jaunes, marrons, parfois multicolore. Les influences qui donnent naissance aux décors sont dues en bonne partie aux préférences des clients (seigneurs hongrois de Transylvanie, seigneurs roumains de Valachie et de Moldavie) qui réclament un certain décor. On doit se rappeler l'exemple d'un fragment de plaque céramique destiné à un poêle et datant de la fin du XV-e siècle, commandée aux potiers de Sighișoara; il comporte dans son décor le blason de Moldavie et l'image d'un prince de la même région. A la fin du XVI-er siècle les plaques prennent les formes de la renaissance, recouvertes de motifs végétaux à caractère populaire, qui provoquent le changement du foyer ouvert des vieilles maisons paysannes et l'apparition d'une couverture du foyer qui reçoit la fumée ('Rauchmantel'); ils sont à l'origine aussi des poêles massifs construits dans la région de Năsăud. L'ornementation préférée comprend des bouquets de fleurs en forme de coeurs, d'oeillets, de tulipes; elles sont d'un bleu vif sur un fond blanc, ou au contraire, de couleur blanche sur fond bleu. Ces carreaux présentent une grande variété dans la poterie populaire saxonne, où on distingue des variantes régionales.

Les pots, décorés avec fréquemment avec des fleurs et des tiges, riches, présentent aussi des variantes régionales. Quelques groupes qui se distinguent par une ornementation particulière, sont apparus il y a 100 - 150 ans et même plus de 200 ans; il est le plus souvent difficile de préciser aujourd'hui leur origine exacte.

Les plus fréquentes et aussi les plus appréciées par les paysans sont les poteries avec un décor bleu sur fond blanc. Les plus anciens modèles conservés de ce type de poterie datent de 1731 et permettent encore une fois de distinguer des groupes régionaux. La plus importante et nombreuse catégorie est celle produite dans la région de Drăușeni - Rupea - Saschiz - Agnita, connue sous le nom de 'poterie de Drăușeni'. Elle comprend des grosses cruches, ventrues, la bouche arrondie ou en forme de bec; des cruches plus petites en forme de poire, des assiettes; toutes elles sont peintes à la corne (vidée à l'intérieur pour mettre la couleur) ou au pinceau; on distingue des tulipes, des oeillets, des campanules entremêlées avec des tiges et des feuilles.

Souvent, en bordure du cou et tout autour du ventre de la cruche on aperçoit une bande large, semblable à un échiquier. - Le deuxième groupe est celui du Pays de la Bârsa, datée autour de l'an 1800. Les cruches sont caractérisées par un décor comprenant des tiges verticales en forme de 'S', des fleurs dentées de couleur bleue, sur fond blanc; les assiettes ont les bordures décorées de deux rangées de feuilles - Le troisième groupe est celui de Nàsàud; on remarque ses émaux jaunes, verts, violets manganèse, mais le bleu est préféré. Le décor prend souvent la forme d'une tige avec des feuilles qui monte harmonieusement jusqu'au cou; il caractérise le premier quart du XIX-e siècle.

Un autre groupe significatif est celui de la poterie 'sgrafitto', de couleur bleue cobalt. A son origine se trouvent des influences venues de Moravie et du sud de la Bohème; la production, qui dure depuis 1766 jusqu'en 1848, est travaillée dans plusieurs ateliers dont celui de Saschiz. Ceci explique pourquoi on connaît cette poterie sous le nom de 'poterie de Saschiz'. La technique de travail est la suivante: la forme brute reçoit une engobe blanche durcie par une première cuisson légère; par-dessus on met un émail de couleur bleue cobalt; on gratte ensuite dans l'émail le décor, avant de soumettre le pot à une deuxième cuisson. De cette manière on dessine des fleurs, des oiseaux blancs, sur un fond bleu luisant.

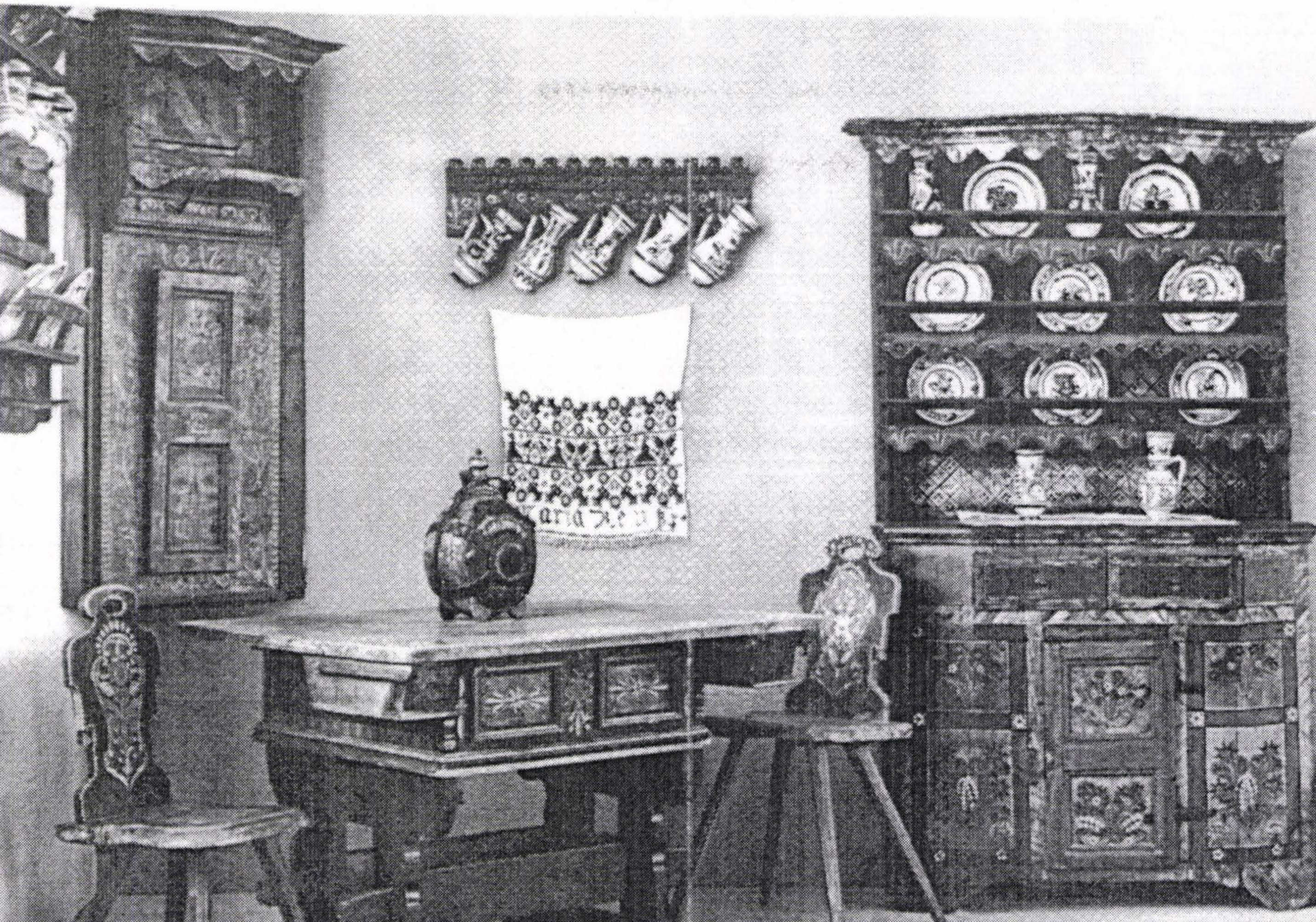
Vers le milieu du XVIII-e siècle paraît une poterie spéciale qui excelle par ses formes souples dues aux influences orientales; le corps est sphérique; autour du cou et du milieu on voit des raies ondulées, en relief, de couleur jaune-marron. D'habitude, on installe entre les raies des motifs qui rappellent des feuilles de palmier, des spirales, des écailles bleues cobalt, sur un fond blanc-jaunâtre. Ces produits, d'un haut niveau technique, sont désignées par le nom de 'poterie de Chirpàr', nom mis en relation avec le village ('Kirchberg') où on supposait de manière erronée qu'elles avaient été confectionnées.

A partir du XVIII-e siècle et jusqu'à la fin du XIX-e se développe une ornementation avec des fanfreluches appliquées, des rosettes, des masques, comme aussi d'autres formes en relief; on les voit sur les bocaux de vin, grands, ventrus, presque toujours émaillés en vert; avec une bouche circulaire ou en forme de bec. Bon nombre de ces bocaux sont offerts en cadeau à l'occasion d'une noce ou de la nouvelle année; ce sont les chefs des 'voisinages' ('Nachbarschaft') et ceux des corporations qui les reçoivent.

Malgré le fait que vers 1839 la production des potiers saxons était recherchée également en Valachie, les ateliers - à partir du milieu du siècle - commencent à restreindre leur production car elle n'était plus rentable. Les potiers hongrois, szeklers ou roumains éliminent des foires les produits saxons, ce qui pousse ces derniers vers la disparition.

Les pots en étain avec un décor gravé présentent une autre facette de l'art saxon qui ornait les maisons paysannes. Produits jadis exclusivement dans des ateliers saxons, leurs formes rappellent celles produites en Allemagne et en Autriche, bien qu'on remarque la présence de particularités. Le décor est mis par gravure ('Flächeln'), avec des lignes formant des zigzag caractérisant le genre populaire de décor. Les parois des cruches en étain, de même que les surfaces et les bords des assiette en étains (ayant un diamètre qui va jusqu'à 50 cm.) sont recouverts de telles gravures. On distingue dans le décor des figures humaines habillées de vêtements traditionnels, surtout sur les assiettes destinées aux mariages et offertes en cadeau au jeune couple paysan. On y voit des animaux cachés dans des forêts, parmi des feuillages abondants et parmi des fleurs; on voit des aigles bicéphales de même que le nom des donateurs et celui des personnes ayant reçu le cadeau, et on indique presque toujours l'année. Vers le milieu du XIX-e siècle ce métier s'éteint.

L'art populaire saxon s'exprime de manière caractéristique dans le costume porté lors des fêtes. Somptueux, richement décore, il garde les pièces du costume hérité des ancêtres, de même



que celles prises au costume des citadins saxons, adapté aux besoins et aux goûts des paysans. Le costume des Saxons transylvains n'est pas uniforme; les raisons d'ordre économique, les préférences locales, les influences des autres populations de la Transylvanie, ont contribué à créer des variations.

Ce sont les vêtements de la région de Sibiu qui ont le mieux gardé les anciens modèles. En general, les femmes se couvrent la tête à l'aide d'un fichu où sont fixées des parures qui varient selon l'âge et la région. Les jeunes filles portent un cilindre en velours noir auquel on suspend de longs rubans colorés; la mariée leur ajoute dans certains villages la couronne de mariée. La chemise portée les dimanches, avec ses décors brodés sur les plis qui entourent le cou (appelés 'Gereihsel'), ses manches bouffantes et ses petites bandelettes brodées qui entourent le poignet (appelées Preisen') sont généralement connues. Les tabliers formés de trois parties sont décorés de bandelettes en dentelle et d'une broderie noire ou blanche. Un fichu ayant la largeur des paumes (appelé 'Mäntelchen' ou 'Handtuch') est porté par les filles sur le cou et sur les épaules; au village de Weisskirchen le fichu conserve une forme large, semblable à l'ancien tissu protecteur contre la pluie qui d'ailleurs se trouve à son origine. Les femmes, à part des touloupes courtes ou longues collées au corps, portent en hiver une pélerine (avec de larges plis) en fourrure blanche de mouton, avec un col large et rigide (appelé 'Kirschen'). Les femmes et les fiflles portent en été sur les épaules un manteau en drap noir formant des plis fins (appelé 'Krauser Mäntel').

Les hommes et les jeunes hommes portent un chapeau en drap noir, arrondi, les bords étroits; en hiver ils se couvrent d'un bonnet de fourrure noire. Ils ont des pantalons en drap noir ou blanc qui, dans la partie inférieure sont introduits dans des bottes hautes. La chemise des vieillards qui retombe sur les pantalons est fixée à l'aide d'un cordon large en cuir. Dans la région de Sibiu le buste est habillé par des touloupes courtes ou longues, des manteaux en drap blanc, fin, dont la coupe est variée; on les appelle manteaux de Slimnic (Stolzenburg) ou de Gârbova (Urwegen).

Dans la région de la Bistrița les costumes sont plus bigarrés, plus décorés que dans la région précédente,et en même temps plus éloignés des modèles tarditionnels. L'influence du costume roumain est évidente dans les tabliers brodés par exemple. Le fichu qui couvre la tête des femmes est porté lors des grandes fêtes; d'habitude on se couvre la tête de bonnets en velours décorés de broderies colorées. Les cilindres des filles sont exagéremment étroits et hauts. Les touloupes sont richement décorées par des applications en cuir, des broderies, des pompons.Une robe formée de deux pièces (gilet et jupe), en drap bleu ou velours de couleur foncée, caractérise la région; dans quelques villages la robe est blanche, en mousseline. Devant la robe on installe un tablier de couleur noire, ou blanc en tulle avec des fleurs brodées. Le tablier protecteur décoré de bandes transversales colorées est pris au costume roumain.

Les hommes portent un chapeau large en feutre et des manteaux ('Kotzen Mäntel'); ils sont blancs ou gardent la couleur naturelle de la laine dont ils sont fabriqués par les paysans roumains. La chemise des hommes est brodée au niveau des épaules avec du fil noir ou marron; longue, elle recouvre en partie le pantalon. Une ceinture large en cuir entoure la taille.

Dans le pays de la Bârsa, le plus riche, le costume saxon s'est éloigné le plus des modèles du début. Les femmes gardent encore le bonnet en velours noir, bordé de dentelle et un manteau en plis de drap noir. On remarque une robe couleur crême adoptée après la première guerre mondiale lorsque diverses innovations se sont glissées dans les costumes traditionnels; s'ajoute un manteau en plis lui-aussi. On porte un cilindre bas, auquel on suspend des rubans en velours blanc brodé d'or. Les vêtements des hommes de cette région garde seulement le large manteau en drap bleu, avec manchettes rouges et agraffes en argent sur la poittrine.

L'apogée de l'art des tissus saxons s'exprime dans les broderies et les tissus. Les broderies sont appliquées sur un tissu fabriqué chez soi; leur couleur est rouge, mais aussi blanche

et noire lorsqu'il s'agit de draps qui couvrent les lits ou de serviettes décoratives fixées sur les parois. Contrastant avec les ornements géométriques des paysans roumains, les Saxons, à part des motifs décoratifs en forme d'étoile, utilisent de préférence les motifs végétaux et les représentations d'animaux symboliques pris à l'art du Moyen Age; s'ajoutent des motifs orientaux. La broderie appelée 'sur le dos' a pour origine l'art ds paysans roumains; on travaille sur le dos du tissu; on perçoit dans le décor la couleur blanche du tissu.

La broderie qui décore les touloupes portées à l'occasion de la visite à l'église est largement utilisée; on la voit aussi sur les vestes en cuir de mouton, sans manches, portés également par les hommes et les femmes. Richement décorées de bouquets de fleurs en soie colorée ou en laine, auxquels on ajoute des applications en cuir marron ou blanc.

Les documents de la corporation des fourreurs saxons de la région de Bistrița écrits vers 1500, nous permettent de conclure que déjà à cette époque les touloupes étaient largement utilisées. Dans les ateliers des fourreurs saxons on a souvent travaillé pour des paysans roumains en copiant les modèles trouvés dans d'anciens livres; ceci explique la parenté du décor mis sur les touloupes des Roumains et des Saxons. On peut affirmer la même chose pour les ceintures larges en cuir, ou les ceintures avec des poches pour garder l'argent, ornementées de bandelettes en cuir différemment colorées ('Zirn'), et parfois avec des motifs végétaux; les fourreurs saxons les vendaient dans les foires. Lors de leur arrivée, les Saxons ont probablement appris l'art de la fourrure chez les paysans roumains et hongrois. Les changements qui marquent l'économie ces dernières décennies a influencé l'ancien art populaire; l'industrie moderne produit une grande gamme de vêtements qui sont préférés surtout par les jeunes. De cette manière apparaît une nouvelle manière de se vêtir lors des fêtes, même si parfois on garde la coupe des anciens vêtements.

BIBLIOGRAPHIE

BIELZ, Julius

1939 « Die volkstümliche Möbelmalerei der Siebenbürger Sachsen ». Klingsor Siebenbürgische Zeitschrift, 16.

? « Eine Habaner Töpfersiedlung in Siebenbürgen ». Wiener Zeitschrift für Volkskunde; Vienne.

BÜNKER, J. R.

1899 « Das siebenbürgische-sächsische Bauernhaus ». Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. Vienne.

EICHHORN, A.

1940 « Von deutschen Zünften in Kronstadt. IV Die Töpfer ». Mitteilungen des Burzenländer sächs. Museums. Kronnstadt, 4/1940.

FLEISCHER, M.

1903-1904 Muster von leinenstickereien sächsischer Bäuerinen aus dem Nösnergau. Beilage zum Programm des evangelischen Obergymnasium. Bistritz.

HORWATH, W.

1929 « Das sächsiche Bauernhaus des Burzenlandes ». in Jekelius Erich Das Burzenland, vol. 4. Kronnstadt.

HUBER, U. und G. SIEBEN

1936 Sähsisches und anderes Zinn. Reichenberg.

KLASTER, L.

1937 « Die sächsische Volkstracht der Landgemeinden des Hermannstädter Stuhles in den Jahren 1739-1795 ». Siebenbürgische Vierteljahrsschrift, Hermannstadt.

1939 « Die sächsische Volkstracht Mühlbachs und des Unterwaldes im 16. und 17. Jahrhundert ». Siebenbürgische Viertel Jahrsschrift, Hermannstadt.

NETOLICZKA, Luise

1942 « Die Tracht der Siebenbürger in ihren Beziehungen zu Mittelalter und Vorzeit ». Deutsche Forschungen iù Südosten, an. I. Hermannnstadt.





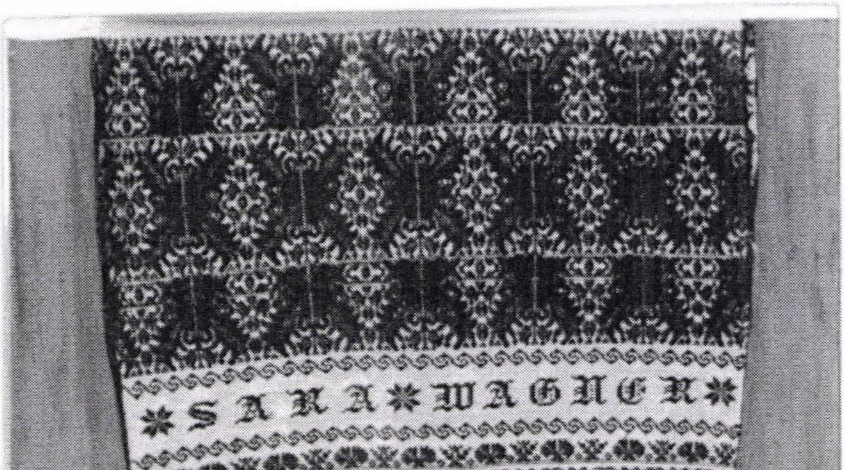











SARA * WAGNER *


Thieß

1941 « Die siebenbürgisch-sächsische Volkskunst ». Siebenbürgische Vierteljahrschrift, Hermannstadt.

OREND, Misch

1938 Der Schmuck der Siebenbürger Sachsen.

1941 Krüge und Teller. 'Deutsche Töpferwaren aus Siebenbürgen'. Hermannstadt.

1942 Deutsche Volkskunst; Siebenbürgen . Weimar.

PETRANU, Coriolan

1936 « Influence de l'art ppulaire des Roumains sur les autres peuples de Roumanie et sur les peuples voisins ». Revue de Transylvanie, tome II, nr. 3.

PHLEPS, Hermann

1912 Entstehungszeit der 'Stollentruhe' im Brukentalischen Museum ». Korrespondenzblatt des Vereins für siebenbürgische Landeskunde. Hermannstadt.

? « Über frümittelalterliche Trubenbauten ». Denkmalpflege, Berlin, an. 14/10.

1923 Über din Urformen des siebenbürgisch-sächsischen Bauernhaus. 2 Das Haus des Nösnergaunes ». Denkmalpflege und Heimatschutz. Berlin.

1924 Über siebenbürgisch-sächsische Holzbaukunst ». Denkmalpflege und Heimatkunst. Berlin.

1942 « Über din Urformen des siebenbürgisch-sächsischen Baurenhauses ». Archiv der Vereins für siebenbürgische Landeskunde. Hermannstadt, vol. XLII.

RETZLAFF, H.

1936 Bildnis eines deutschen Bauernvolkes. Die Siebenbürger Sachsen. Album, 96 illustrations, Berlin.

ROTH, Viktor

1908-1909 « Lauben an sächsischen Bauernhäusern ». Jahresbericht des Sebastian Henn-Vereins. Hermannstadt.

1924 « Zur Geschichte des sächsischen Bauernhauses in Siebenbürgen ». Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde. Hermannstadt, XLII.

SCHLAND, Helene

1943 « Zweihundert Jahre deutscher Kürschnerstickerei in Siebenbürgen ». Deutsche Forschung im Südosten. Hermannstadt, an. 2.

SCHULLERUS, A.

1926 Siebenbürgisch-Sächsische Volkskunde in Umriss. Leipzig.

SIGERUS, E.

1929-1938 Siebenbürgisch-sachsische Leinenstickereien. Hermannstadt, série 1-4.

SLATINEANU, Barbu

1938 Ceramica românească. Bucarest.

SLATINEANU, Barbu, Paul H. STAHL et Paul PETRESCU

1956 Arta populară în R.P.R. Ceramica. Bucarest.

UNGAR, H.

1907-1908 « Sächsisher Häuserschmuck ». Karpaten, Braşov, vol. I.

WITTSTOCK, O.

1928 « Unsere Volkstracht ». Bilder aus der Kulturgeschichte der Siebenbürger Sachsen. Hermannstadt, vol. I.

LES LEGENDES DES ILLUSTRATIONS

Page 17 Maison construite en 1767, à Tartlau (à gauche); maison à Sângeorgiul Nou (à droite). Collection Julius Bielz. -En bas four en céramique, à Jad (région de la Bistriţa); photo J. Fischer, 1936.

Page 21 Intérieur de maison (Musée Brukenthal, Sibiu).

Page 25 En haut poterie connue sous le nom de Draas Drăuşeni; en bas, poterie conue sous le nom de Kirchberg Chirpăr . Collection Julius Bielz.

Paage 27 En haut, à gauche jeunes hommes portant le manteau, à Stolzenburg Slimnic; à droite, costume de femme, à Hammersdorf Guşteriţa. En bas, jeunes filles portant le cilindre ('Borten') et un chale ('Mäntelchen'), à Urwegen Gârbova. Collection Julius Bielz.

Page 29 En haut, à gauche costume de jeune fille, à Sângeorgiul Nou, région de la Bistriţa; à droite, jeune homme du même village. En bas, serviette du village de Arkeden Archita. Collection Julius Bielz.

Page 31 Jeunes homme, à Urwegen Gârbova; photo Paul H. Stahl.

« AJVATOVICA » D'HIER ET D'AUJOURD'HUI
Entretien avec deux personnes âgées de Prusac

Dejan Dimitrijevic-Rufu

Le lieu de culte de la fête de l'Ajvatovica est situé sur le plateau de la montagne Suljaga, à quelque six kilomètres de la bourgade de Prusac (Biograd, puis Akhisar pour les Ottomans) (1) en Bosnie centrale. Il est lié à la légende de Ajvaz Dede ou Ajvaz Dedo (Grand-père Ajvaz) (2) selon laquelle ce savant serait arrivé en Bosnie avec le sultan Mehmet II Fatih (le conquérant), au moment de la conquête de la Bosnie par les Ottomans en 1463. Il aurait reçu pour tâche d'islamiser la population de la région de Skopje (3), dont Prusac fut le centre politique et culturel du 16-e au 18-e siècle (Hamidoviç, pp. 5-9), mais aucune source historique n'atteste de l'existence de ce personnage.

L'indication la plus ancienne du culte de l'Ajvatovica actuellement connue date de 1888. Nous la devons à Moriz Hoernes qui était alors directeur du musée de la Terre de Sarajevo créé par les Autrichiens (Clayer, Popoviç, p. 354). Il mentionne que « les begs de la vallée de Skoplje (d'Uskoplje) font le pèlerinage chaque année, le 15 juin, le jour du miracle, pour y prier et y sacrifier des agneaux de lait, avec la viande desquels les pauvres de la région sont nourris ». Il est probable que Moriz Hoernes ne connaissait que superficiellement ce culte, car la date du pèlerinage n'est pas fixée au 15 juin, mais au septième lundi après la Saint Georges (« Djurdjevdan » ou « Jurjevdan ») qui est toujours le 6 mai. Cette erreur est reprise par Franz Babinger en 1929, dans son texte intitulé « Prusac, das bosnische Mekka ». Luka Grdjiç-Bjelokoşiç de Mostar, fait le rapprochement entre le pèlerinage de l'Ajvatovica et celui de la Mecque dans un texte publié en 1901 (« Hajvatovaca ou la Ka'ba du pauvre »). L'auteur a assisté au pèlerinage de l'Ajvatovica en 1898. Voici la fin de son témoignage qui décrit la conclusion du rassemblement (4):

« Je suis parti de la réunion avec un vieux musulman et dans la discussion il m'a dit entre autres: 'C'est la Ka'ba du pauvre. Le pauvre qui ne peut aller à la Ka'ba, qu'il vienne à Hajvatovaca, car cela compte comme s'il était allé à la vraie Ka'ba'. Je suis d'ailleurs convaincu de ces paroles, car lorsque je suis rentré à la maison mes amis ont commencé à m'appeler 'Hadzi Luka' ».

Les descriptions dont nous disposons font état d'un rituel qui se déroule essentiellement sur deux journées. La grande majorité des pèlerins se rassemblent à Prusac la veille de l'Ajvatovica, le dimanche, même si certains viennent quelques jours avant pour visiter les mosquées et les 'türbe' /mausolées/ des personnages célèbres de Prusac, surtout de Ajvaz Dedo et de Hasan Kjali (Hamidoviç, p. 12).

Le dernier pèlerinage de l'Ajvatovica, avant la reprise en 1990, a eu lieu en 1947; après cela il a été interdit par les autorités communistes. La restauration du culte de l'Ajvatovica s'est déroulée de façon rapide, puisque l'idée est publiquement avancée pour la première fois par Dzmaludin Latiç (5) dans un article publié dans 'Prepodrod' /la Renaissance/ (6) le 15 avril 1990; le pèlerinage a eu lieu en juin. N. Clayer et A. Popoviç (1995, pp. 359-365) retracent les différentes étapes du rétablissement du culte de l'Ajvatovica à travers les articles publiés dans Prepodrod. Les « journées de l'Ajvatovica » sont consacrées depuis 1990 à la construction de l'identité nationale « Bochniaque » (7) qui englobe l'identité religieuse. L'Ajvatovica 97 a été entièrement financée par le Parti de l'action démocratique (Stranka demokratske akcije), parti de M. Izetbegoviç, au pouvoir dans l'entité des Bosniaques musulmans.

Dans l'entretien qui suit, Dedo et Hadzi Abdula-Fettah, le premier né en 1917 et le deuxième en 1928 à Prusac, signalent les faits marquants des différentes périodes de l'Ajvatovica. Hadzi Abdula-Fettah jouit d'un grand prestige dans le bourg de Prusac, car il a effectué le pèlerinage à la Mecque en 1995. D'autres personnes interviennent dans l'entretien; Mermana (63 ans), épouse de Dedo; Edina Sarac (30 ans, journaliste au quotidien de Sarajevo) Dnevni Avaz, et Nasir (39 ans), un des chauffeurs officiels de l'Ajvatovica 97.

UNE VERSION DE L'ORIGINE DE LA LEGENDE D'AJVAZ DEDO.

Que savez-vous d'Ajvaz Dedo?

Hadzi Abdula-Fettah - Ce que j'ai entendu, et moi et eux. J'ai entendu qu'il est allé... il s'est installé à Prusac. C'est un Turc. Deux frères sont venus. Lui c'est Uveis dede, appelé Ajvaz Dedo. Son frère était à Vares, Deda Karo, il y a là-bas 'Karici', une vieille mosquée en bois qui est également visitée annuellement. Elle état toujours en bon état jusqu'à ce que les Serbes ne la brûlent maintenant. J'y suis allé. Ils allaient pour le 'selam' /salut/ l'un chez l'autre le soir, mais c'est pas comme on irait nous, c'est quand Allah le dit et tu dois y aller dans l'instant. C'est comme çà qu'on dit, 'qu'ils allaient au selam l'un chez l'autre'. Celui-là est resté là-bas et celui-ci est venu ici. Et Prusac n'avait pas d'eau, alors que Prusac était grand. Il fallait l'apporter de la rivière à cheval, même pas en véhicule, mais dans deux futailles chargées sur le cheval. Alors qu'il faut beaucoup d'eau. Dans une maison il y avait seize, dix-sept, dix-huit personnes. C'est quoi deux futailles d'eau? Seulement pour la consommation dans la maison, sans parler des bains; et pour laver le linge, il n'en était pas question, il fallait l'amener au lavoir de la source pour le laver à l'aide d'une planche en bois; on le fait bouillir au bois, pas de savon, pas de 'faks' /marque actuelle de détergent/ et avec une pierre et la planche à laver, tu tournes et tu frappes.

Dedo - Le lavoir que nous avions, là-haut à la source était en bois et recouvert, de sorte que nos femmes n'étaient pas visibles quand elles lavaient, car les Chrétiens aussi passaient par là.

H. A-F - Oui, oui, la source était recouverte. L'hiver tu peux y tenir les mains, alors que l'été glacé comme rien. Lors du ramadan on va apporter de cette eau pour le 'iftar' (8).

Dedo - Tu as interrompu ton histoire sur Ajvaz Dedo.

H. A-F - Oui, voilà je continue. Et puisqu'il n'y avait pas d'eau, et qu'il était un homme juste et des nôtres, il a imaginé que Allah va lui exaucer sa demande. Il est parti 40 matins pour le 'rani säbah » (ou 'sàbah' - première aurore, prière du lever du soleil). Vous savez à quelle heure est le rani sabah en ce moment, ces jours-ci? A quatre heures et demi à peu près, jusqu'à cinq heures dernière limite. Et chaque matin, 40 matins sortir là-haut /7 km dans la montagne/ pour le rani sabah. Et ce de l'autre côté du rocher, on dit qu'on savait par les marques où il s'agenouillait. Je savais autrefois aller à cet endroit pour prier /m'agenouiller/. Et le quarantième matin quand il s'est endormi après le säbah, probablement un peu pris par le sommeil, il rêve que deux béliers se sont encornés. Quand il s'est réveillé il a vu que le rocher s'était séparé en deux. On voit bien que les deux parties sont détachées l'une de l'autre, d'un côté une saillie et de l'autre une fente où ça pourrait entrer, pour voir que la pierre était séparée. C'est pas comme si c'était une rumeur, un ouï-dire, mais c'est sans doute laissé comme ça pour que ça se sache. Et cette eau ne pouvait pas passer /auparavant/ et c'est par là qu'elle est passée. Puis on a fait des 'tomruçi' /tuyaux en bois, singulier 'tomruk'/ appelés 'boriçi', deux mètres de long, un mètre de diamètre et 3500 de ces tuyaux; ce qui fait sept kilomètres de la source jusqu'à nos maisons. Chacun avait son quota de tuyaux à trouer et de terre à creuser, six mètres de profondeur, je crois. Et c'est comme ça que l'eau est sortie. Et elle est allée à travers ces tomruçi qui sont restés jusqu'en 31 /1931/. En 31, il /Dedo/ se souvient de ça...

Dedo - C'était de nouveau le 'kuluk' (9) répartis entre les maisons.

H. A-F - Oui; et des tuyaux /en matériaux modernes/ ont été mis.

Nasir - Cette canalisation d'eau est plus ancienne que celle de Paris.

Dedo - Et pourquoi l'Ajvatovica est liée au Djurdjevdan /Saint-Georges/ (10) ?

H. A-F - Comme ça. Perce qu'il a pris ce lundi pour qu'il soit plus facile de calculer /les jours/. Puisque leur Djurdjevdan est toujours à la même date /le 6 mai/. C'est de lui qu'à été prise la mesure, pour qu'on sache la mesure. Puisque elle /Ajvatovica/ ne peut pas être à la même date, mais le septième lundi à partir du 6 mai, et quand ça tombe.

C'est à peu près à 40 jours de Djurdjevdan.

H. A-F - C'est pas dit comme ça, mais ça peut être comme ça. Car six fois sept, quarante-deux, ça c'est donc passé à peu près comme ça.

L'AJVATOVICA AVANT 1947.

Comment cela se passait avant 1947?

H. A-F - C'était l'ancien temps, ça ne peut plus jamais être comme alors. Ceux de maintenant, aucun d'eux ne connaît; si seulement ils voulaient faire comme on le leur dit. Vous ne pouvez plus entendre les 'ilahi' comme avant; ils ne les ont pas entendus quand ils étaient jeunes et je ne peux pas leur prouver. Car alors on adressait... Si vous voulez je peux vous dire une ilahi.

Bien sûr.

H. A-F - La première était: /en arabe d'abord/, ce qui veut dire 'Dieu, soulage et n'alourdis pas, Dieu finis par le bien, Amen' (11).Ce qui veut dire 'entends-moi'. Les ilahi commençaient comme ça. Puis après tu commence /chant en arabe/... Puis celui qui porte la bannière, on trouve un bon, jeune homme pour cela, il crie seul 'Amin' /amen/ brièvement, puis tous en choeur crient 'Aaaamiin! longuement. Alors que maintenant tout d'un coup tout le monde dit 'amin' en même temps. Et les plus anciens disent 'c'est pas comme ça', mais... Maintenant, c'est pas comme ça, on ne dit pas du tout amin comme alors. Puis il y avait un 'teferic' /pique-nique/ particulier, il n'y en a pas de semblable maintenant, la veille de l'Ajvatovica; c'était la dimanche, alors que maintenant c'est le samedi, à cette époque c'était le dimanche la veille de l'Ajvatovica. La veille de l'Ajvatovica les gens se rassemblaient comme maintenant, venaient les porteurs de bannière, les cavaliers, ceux de Karaula étaient déjà prestigieux, même à l'époque. Ils étaient fameux avec les chevaux et leur bannière juste derrière la notre; celle de Prusac, puis le leur. Quand les cavaliers arrivaient, après la défilé devant les maisons, qui est comme maintenant, on mettait les chevaux dans les étables. Mais ils ne peuvent pas fonder une teferic comme à l'époque. Le teferic était organisé 'dans le jardin de Talib', de Talib Daucaviç; c'était l'endroit, si tu le déplaçais, ça n'était plus ça.

Qui était cet homme?

H. A-F - Cet homme tenait un café et il avait un espace particulier pour cela; des tribunes étaient mises, comme maintenant, et tout le monde connaissait cet endroit. On disait 'allons dans le jardin de Talib'. Le dimanche, à partii de midi, on allait sous le pin de la mosquée de Hasan Kjafi efendi. Généralement, on restait là tout la nuit, puis le lendemain jusqu'à midi, les mâles allaient au rocher de Ajvatovica, alors que les femmes restaient. Mais les femmes allaient une semaine après, ça s'appelait la Ajvatovica féminine. Maintenant ça ne se fait plus. Les femmes allaient mais sans bannière. Il y avait aussi un ou deux efendi qui allaient là-haut avec elles qui devait leur tenir un discours et les faire agenouiller /pour la prière/. C'était une semaine après la Ajvatovica féminine, ou un autre événement, on savait tout de suite quand c'était. Ca a été toujours comme ça depuis qu'existe la Ajvatovica, on ne sait pas combien de temps, combien

d'années que Ajvaz Dedo est allé là-bas. Vous avez déjà entendu cette histoire. Et c'était comme ça avec la Ajvatovica féminine, jusqu'en 1947, puis jusqu'en 1990, ni masculine ni féminine.

Comment se déroulait l'Ajvatovica féminine?

La femme de Dedo - On allait pareil, avec un ou deux efendi (12) pour la prière, et sans bannière...

H. A-F - Oui, sans bannière. Un ou deux efendi pour la prière et pour leur tenir un 'vaz' /prêche/. On dit, 'le femmes vont au vaz'. Certains disent 'ders' /leçon/. Avant, les femmes allaient obligatoirement une fois par semaine à la mosquée pour le vaz; c'était utile. Et maintenant elles vont soi-disant à la mosquée et en des occasions comme celle-ci, mais c'est maigre tout ça si elle veut... Les femmes n'ont pas pour obligation d'aller à la mosquée; si elles veulent elles peuvent, mais ne sont pas obligées... Tout était pareil; des agneaux, du 'halva' (13), de la musique, l'accordéon, des flûtes et une petite guitare, la 'tamburica'. Puis elles vont là-haut seules; en bas il y avait les hommes aussi, que feraient-elles seules en bas, ça ne serait pas intéressant. Mais ce jour, les hommes n'ont pas le droit d'aller là-haut.

Pourquoi les femmes ne vont pas au rocher d'Ajvaz Dedo avec les hommes?

H. A-F - Parce qu'il y a tellement d'hommes, s'il y avait autant de femmes, ça serait trop. Et autre chose aussi...

Dedo - La poudre et le feu ne peuvent aller ensemble.

H. A-F - Oui, c'est la forêt. Puis il y avait beaucoup de monde aussi. C'est à cause de ces deux raisons qu'on n'allait pas le même jour. Certaines venaient en cachette, s'habillaient en homme et se faufilaient. Il y a des gardiens, mais personne ne peut les reconnaître.

Dans quel ordre marchaient les hommes?

H. A-F - Par quatre jusqu'à la forêt, après il n'y a plus d'ordre.

Dedo - La bannière de Prusac est en tête.

H. A-F - Oui, d'abord Prusac. Prusac a quatre bannières. Celles des trois mosquées et la bannière de Ajvaz Dedo. Puis derrière nous il y avait ceux de Karaule. Chaque 'dzemat' /communauté/ a sa bannière, Bugojno, Vitez, Dolnji Vakuf, Gornji Vakuf /suivent d'autres noms inaudibles de villes et de villages/, et Jajce, et Travnik; maintenant ils viennent même d'Autriche et d'Allemagne, l'année dernière. De Jablanica, du Sandzak.

Il n'y avait pas d'ordre pour les autres?

H. AF - Non, c'était en fonction de l'arrivée des cortèges et de leur inscription. Ensuite on les appelle dans cet ordre.

Dedo, combien de fois es-tu allé à l'Ajvatovica jusqu'en 47?

Dedo - Tous les ans depuis à peu près l'âge de dix ans. Il faut que tu puisses marcher jusqu'à là-bas. J'adressais les ilahi. Je sais qu'un certain Hadjiabdiç de Tuzla était le meneur de tous, et s'il y avait un 'evlija' /saint homme/ qui marchait sur la terre, c'était lui ce evlija, tellement il était bon. Tout le monde le reconnaissait comme tel, il venait de Tuzla, je m'en souviens bien. Il y avait du monde 'dzèmàt'. On venait le plus souvent à cheval, mais on venait aussi en véhicules /tirés par des bêtes/. Il y avait de la viande comme du bois, de la viande rôtie d'agneau.

Tu as porté la bannière tous les ans?

Dedo - Je n'ai jamais porté la bannière, je récitais le ilahi /chants religieux/.

Qui pouvait porter la bannière? Ca se décidait comment?

Dedo - Qui était fort. Un bon jeune homme, costaud.

Est-ce qu'en ce temps-là des Croates ou des Serbes venaient pour l'Ajvatovica?

H. A-F - Non, jamais personne. Particulièrement chez nous ici, à aucune occasion. Là où ils étaient un peu mélangés, un peu plus proches, c'était possible, mais chez nous jamais. Jamais, jamais.

Dedo - Et pourquoi ils viendraient ceux-là?

Qui venait pour l'Ajvatovica? et quand?

H. A-F - Les parents proches venaient une semaine avant, ceux qui sont un peu moins proches venaient trois jours avant, et les alliés le plus souvent la veille. Ce soir-là, nous qui accueillons n'avons pas de place pour dormir. Mon père et ma mère recevaient tellement de monde que je dormais dans la paille, dans l'étale. Viennent aussi les amis. Tu ne dors pas de la nuit. Si tu peux t'asseoir un peu à la mosquée ou au türbe, sinon non. Il y en a dont tu as juste entendu parler, il te demande s'il y a un tout petit coin pour qu'il puisse s'allonger.

Dedo - En 90, quand on l'a de nouveau autorisé je n'ai pas dormi de la nuit. J'ai reçu deux cavaliers avec leurs chevaux. Je leur ai fourni la nourriture, tout, l'étable. Ils ont dîné ici, ils ont dormi, mais je n'ai pas pu dormir, je n'avais pas où. Eux se sont allongés et ont dormi jusqu'au säbah /aurore/.

H. A-F - Moi, j'en ai reçu deux de Sarajevo; je ne sais pas qui c'est, mais bon, allez. C'est comme ça. Maintenant c'est difficile, il y a beaucoup de maisons endommagées. Si toutes les maisons étaient en état ça serait plus facile. Et puis ils demandent l'hospitalité surtout aux maisons qui sont le long de la route.

L'AJVATOVICA PENDANT LA SECONDE GUERRE MONDIALE.

Comment ça se passait pendant la seconde guerre mondiale?

H. A-F - Ça n'avait rien changé; pas le moins du monde.

Dedo - Tant que Tito ne s'était pas implanté chez nous on y allait. Mais quand son régime, le communisme, à pris le pouvoir, alors c'était fini.

H. A-F - Mais pendant l'autre guerre, rien n'était dérangé, ça n'avait rien changé. Pendant l'autre guerre tous les gens sont restés à Prusac (14). Une armée passait, elle ne faisait rien au peuple; une autre passait, elle ne faisait rien. Les Tchétniks (15) aussi passaient, ils ne faisaient rien; ah oui, les Boches nous ont tué dix hommes et une femme. Personne ne l'interdisait. Parfois c'est une armée qui était là, parfois une autre, mais personne ne parlait de l'Ajvatovica ni de gêner son déroulement, rien, jamais.

Avant 47, il y avait plus ou moins de monde que maintenant?

H. A-F - Ça, personne ne peut le dire avec certitude Il y en avait beaucoup à l'époque aussi... c'était pareil, aussi célèbre. Peut-être un peu plus maintenant quand même, puisque c'est plus commode pour venir. A cause de ça. A l'époque il fallait trouver un moyen de transport.

Dedo - En véhicules /tirés par des bêtes/, à cheval... même à pied.

H. A-F - Maintenant on peut venir de plus loin, les transports sont plus commodes. Je pense quand même qu'il doit y en avoir davantage maintenant (16).

L'AJVATOVICA EN 1947, ANNEE DE L'INTERDICTION.

Et en 47 comment ç'était?

H. A-F - Ce n'est pas passé sans malheur. La police était stationnée sur le pont en bas, et ils ne laissaient pas passer. Hafiz (17) Zakir Kaniza efendi portait la bannière de Vinac; il était à cheval. Et au pont de Donji Vakuf ils ne le laissent pas passer. Il a repoussé le policier, il lui est passé dessus avec le cheval, en tout cas la procession est passée. Mais il a été condamné à cinq ans /de prison/ et il en a fait quatre. Pour ce qu'il a fait au policier, il l'a frappé,, il l'a fait piétiner par son cheval. C'est lui l'efendi de Vinac qui a été le principal condamné; il y en a eu d'autres, d'ici, mais moins. Ils ont réussi à passer et à aller à l'Ajvatovica, mais il a été jugé dès le lendemain et mis en prison, d'abord à Zenica, puis à Stolac.

On dit qu'en 47, au pont de Donji Vakuf, la police a demandé que les croyants portent le drapeau national en tête de cortège. C'est vrai?

Dedo - Oui, à la place de la bannière islamique. Ils /les religieux/ n'ont pas accepté de changer et comme ils étaient tous à cheval, ce Hafiz sur le meilleur cheval, ils ont repoussé la police. Bon, la police ne leur a pas tiré dessus avec les armes, mais dès le lendemain ils l'on emprisonné.

Et comment s'est déroulée l'Ajvatovica de cette année?

H. A-F - Bon. Quand ils sont passés, tout c'est déroulé comme d'habitude. Là-haut les chevaux paissent pendant qu'on effectue la 'dova' /prière/ sur le pré, un grand pré. Il faut dire quelque chose sur ce pré, c'est intéressant. Pendant quarante trois ans on n'allait pas sur ce pré et pourtant il n'y a pas poussé le moindre arbuste. Laisse un champ pendant trois ans, il y pousse des arbres. Sur le pré de l'Ajvatovica, en 43 ans il n'y a poussé aucun arbre. Il est toujours comme il était à l'époque.

LA PERIODE DE L'INTERDICTION.

Comment on célébrait le jour de l'Ajvatovica pendant la période communiste?

H. A-F - Tu pouvais marquer le coup à la maison. Mais dehors non, ils patrouillaient dans tout Prusac. Ils ont patrouillé quelques années, puis ils ont arrêté. On pouvait aller se promener tout près, mais pas sur le pré, et tu ne pouvais rien organiser. Puis les gens se sont désintéressés, les jeunes ne connaissaient même pas.

Est-ce que vous appreniez des choses sur l'Ajvatovica à vos enfants?

H. A-F - Nos enfants savent tout de l'Ajvatovica, ça se transmet.

Même du temps du communisme?

H. A-F - Oui, ils savaient.

Nasir - Moi aussi ma grand-mère me parlait de ça.

Durant la période communiste les gens n'allaient pas du tout sur le lieu de culte, même clandestinement?

H. A-F - On y allait les autres jours, mais ce jour-là, ils savaient quand c'était, les policiers ne te laissaient même pas aller dans la forêt ce jour-là. Ils ne laissaient même pas les jeunes se réunir pour danser le 'kolo' (18) accompagnés de musique d'harmonica et d'un petit accordéon. Mais ce jour-là aucune possibilité de se réunir; dès qu'un petit groupe se formait, la police /'milicija'/ les dispersait. Ils bloquaient toutes les routes qui menaient à Prusac, de Donji Vakuf, de Bugojna, et même si tu dis que ta mère est morte tu ne passes pas, ils te disent: 'Reviens demain'. Mon frère est parti de Zenica pour venir ici, pas spécialement pour l'Ajvatovica et ils ne l'ont pas laissé. Ils ont dit: 'C'est lundi, tu ne peux pas'. Depuis toujours ça avait lieu le lundi, qui tombe toujours entre le 17 et le 23 /juin/.

L'AJVATOVICA DURANT LA GUERRE ACTUELLE.

Edina Sarac - Les Tchétniks n'ont pas réussi à arriver jusque là-bas, au rocher.

H. A-F - Si, une nuit ils sont venus et ils ont un peu abîmé la source de la Ajvatovica et ils ont pris un homme et ils l'ont envoyé en prison.

Dedo - Il gardait les vaches, ils l'ont pris et l'ont mis à Donji Vakuf /contrôlé par les Serbes/ et il a fait de la prison et à Vlasac ('u Vlascu' ??) ils l'ont échangé contre un de leurs hommes, lui ils l'ont relâché. C'était tout au début, en 92.

H. A-F - I a été 70 jours /en prison/.

Edina Sarac - Les Tchétniks n'ont fait qu'arriver jusqu'au rocher puis ils sont repartis, n'est-ce pas?

H. A-F - Oui, une fois. Ils venaient un peu au début, mais ils n'ont jamais tenu ce lieu. Ensuite, on pouvait y aller à pied là-haut, ils n'osaient plus venir.

Edina Sarac - On dit que c'est Ajvaz Dedo et sa légende qui garde ce lieu.

H. A-F - Ça, on ne peut pas le dire, personne...

Edina Sarac - C'est un miracle qu'ils n'aient pas réussi...

H. A-F - Oui... mais oui... /agacé/ mais on ne peu pas dire 'Ajvaz Dedo garde', vous savez qui garde...`

Edina Sarac - On sait qui garde, mais c'est lié à la légende de Ajvaz Dedo.

H. A-F - On le lie... oui...

Dedo - C'est Dieu qui l'a protégé. Chez nous les hommes étaient courageux, car ils savaient que si les Tchétniks venaient, leur maisons ne seraient plus à eux. Il fallait être prêt et garder jour et nuit.

H. A-F - Les lignes tchétniques étaient là sur les collines.

Vous étiez tout le temps ici?

H. A-F - Parfois, oui.

Dedo - Une fois quand nous étions là, une grenade a explosé sur ce coin /de la pièce/, alors que nous étions assis sur le canapé, juste à côté.

CROYANCES LIEES A L'AJVATOVICA.

H. A-F - Je ne vois plus les gens ramener du pin, une branche de pin. Celui qui en trouvait il le ramenait.

Dedo - Les gens ramènent aussi des pierres de ce rocher.

H. A-F - Bon, les pierres ce n'est rien, il ne faut pas le faire.

Pourquoi ils font ça?

H. A-F - Certains affirment que ça va aider dans la maison. Ça ne va pas l'aider. Que va aider une pierre? Une pierre est une pierre. Une pierre ne peut aider personne, mais le gens têtus disent qu'ils doivent ramener une pierre à la maison et qu'elle va leur apporter de l'aide.

Dedo - Il y en a un qui est venu avec Ismet et il a ramené une pierre, que Dieu te vienne en aide, grande comme ça. 'Pourquoi tu as ramené cette pierre?' 'Ma femme m'a dit que je n'ai pas le droit de revenir sans pierre'.

H. A-F - Mais oui. Alors qu'il pouvait trouver une pierre n'importe où.

Dedo - Ben, oui. Il pouvait la prendre d'ici. Mais comment leur prouver que les 'zapis' /talismans/ ne peuvent pas aider. Il peut faire n'importe quoi, il boit, ne respecte rien, et il va se mettre un zapis autour du cou, ou il va demander à sa mère de 'prier pour un fil' et de le lui accrocher pour le protéger, alors que lui peut faire n'importe quoi. Ah non. Ni le zapis ni le fil ne vont le protéger. Il faut qu'il soit bon de lui-même et qu'il se comporte bien, alors il peut espérer le bien. Alors que là, il peut être n'importe comment et sa mère 'va prier sur le fil' et ça va le protéger. Il sera protégé s'il se comporte bien.

Et le pin quelle signification il a ?

H. A-F - Aucune. C'est parce qu'il n'y en a pas ici, il y en a que là-haut. C'est pour montrer qu'il a été là-haut. Mais maintenant plus personne n'en ramène, il n'y en a plus. Depuis que la nouvelle route a été construite il a disparu.

Dedo - C'est la route qui l'a emporté, ils ont été obligés de le faire disparaître. Alors que c'était un bon pin. A l'époque on ne s'agenouillait pas 'dzematile' /en commun/ là-haut, maintenant depuis 1995 on prie tous ensemble.

NOUVELLES CROYANCES ET PRATIQUES.

J'ai entendu dire qu'on voyait tout en vert pendant la durée du pèlerinage.

H. A-F - Moi, je n'ai pas vu. Je n'ai pas souvenir d'avoir vu quelque chose comme ça. On le dit, mais moi je n'ai jamais vu que tout devient vert. Les pierres sur le pré et alentour, même les hommes, dit-on. Moi en tout cas je ne l'ai jamais vu; si c'est comme ça ou pas, je ne sais pas.

Et qui voit ça?

H. A-F - Lui, il est plus vieux, il est allé plus souvent.

Dedo - Je suis allé, mais moi non plus je n'ai jamais vu ça. On emportait des pierres, ça c'est sûr. Tout le monde...`

H. A-F - Bon, ça oui...

Dedo -...mais seulement ceux qui venaient d'ailleurs, pas les gens d'ici /de Prusac/.

Edina Sarac - On dit que ce ne sont que certaines personnes désignées qui voient tout en vert. Je l'ai entendu dire.

H. A-F - Mais bon. Finalement est-ce que c'était vert ou pas, ce n'est pas si important. On invente un peu.

Edina Sarac - Et si le jour de la Ajvatovica il fait soleil, est-ce qu'il commence à pleuvoir après la 'kisna dova' /la prière de la pluie/?

H. A-F - C'est pas nécessairement ce jour-là, la kisna dova (19). Il y avait d'autres jours réservés pour la kisna dova. On allait chez le 'sehid' (20), là où ils sont enterrés. Nous, à Prusac, nous avons à Prusac cinq, six de ces enceintes de sehid... Begove... /inaudible/, Ratkoviç mahala...

Edina Sarac - D'où Ratkoviç mahala ici?

H. A-F - Qui sait? Nous, on l'a sans doute trouvé comme ça. C'était sans doute comme ça... Est-ce qu'il y en avait de ceux-là /des serbes/ et elle s'appelait comme ça...? En tout cas tous ces endroits ont un nom, 'Tapedzik', par exemple de 'Tepa', une sorte de marché, puis 'Grad' /ville/, à cause de la muraille, 'Çarşija' /quartier commerçant/, là-haut ça s'appelait 'Varos' /cité/, car on dit que les maisons étaient les unes à côté des autres jusqu'à Zoloviç, et après ça s'appelle 'Zavarysa', c'est-à-dire 'za varosom' /'iza varosa' - derrière la cité/.

Edina Sarac - Allez, parle-moi un peu de cette kisna dova maintenant.

H. A-F - La kisna dova n'était pas obligatoirement ce jour, mais quand il y a la sécheresse, on va là où sont enterrés les sehid. Une masse de gens se déplace et le efendi adresse la dova...

Dedo - Et quand on dit 'amin' on tourne les mains comme ça /vers le bas/. C'était comme ça avant, alors que maintenant... quand Allah décide alors elle tombe. L'année dernière et celle d'avant il y avait /de la pluie/ pour l'Ajvatovica. Soit la veille, soit le jour de l'Ajvatovica.

H. A-F - Ben, oui. La première année, on adressait la prière du midi et tout le monde se pressait sous les pins, il y avait aussi de la grêle... Quand la grêle tombe, on adresse le 'ezan' /appel à la prière/.

Pourquoi c'est si important qu'il pleuve?

H. A-F - A cause de la sécheresse. La terre... rien ne peut pousser de vert sans la pluie. Maintenant aussi c'est sec.

Il y a souvent de la sécheresse ici?

H. A-F - Non, pas souvent, mais en ce moment il y a plusieurs jours que c'est comme ça /très chaud et sec/. Ce n'est pas encore insupportable à 100%, mais il serait bon qu'il pleuve. On l'espère pour aujourd'hui, demain, après-demain, vous verrez (21).

LES DIVERTISSEMENTS DE L'AJVATOVICA.

H. A-F - Il y avait une épreuve physique. Il y a à côté de la mosquée d'en bas /Gradska Dzamija/. Cette pierre est faite de sorte que tu puisses y glisser la main. Personne ne sait depuis quand cette pierre est là, peut-être depuis que la mosquée est là. Elle sert a y poser la 'dzenaza' /le défunt/ (22). C'est le 'mejtaş' /pierre où l'on pose les défunts/ pour ne pas poser le 'meit' /corps mort/ par terre. Il y avait un certain Muhamed qui l'a portée sur 500 mètres puis l'a ramenée, tellement il était fort, alors qu'elle pèse plus de 300 kilos. Il y a une histoire qui dit que celui qui ne peut pas la soulever n'est pas capable de se marier, mais c'est pas vrai car je me serais jamais marié. Pour cela il faut la soulever d'une main. Sejo et Munib viennent de la soulever d'une main; d'autres ont essayé mais n'ont pas pu. Il y avait une fille, Kulas Adila, elle aussi l'a soulevée d'une main. Il y a aussi une autre pierre mejtaş plus longue, que personne ne peut soulever, toutes les mosquées en ont une. Cette pierre sert aussi pour l'appel à la prière du muezzin /'uciti ezan'; dans ce cas elle est appelée 'ezantaş', pierre du ezan/. Elle sert pour le ezan et pour la dzenaza.

Dedo - Maintenant c'est une bande enregistrée qui défile, mais il doit mener la prière.

H. A-F - Sur le pré /de Ajaz Dedo/ il y avait aussi le jet de pierres. Chez nous c'était Hamza Elkar et Nezir Kulaş qui étaient les plus forts à ça de mont temps; avant eux, c'était Kasim Elkaç.

Dedo - Maintenant ils ont ajouté /des manifestations/ (23) à Gornji Vakuf, à Novi Travnik, Donji Vakuf... Tout ça aujourd'hui c'est... Ils l'annoncent à la radio, à telle heure ceci, à telle heure cela, mais ce n'est plus ça.

Comment c'était asikovanje /manière traditionnelle de faire la cour/ ?

Dedo - Si les jeunes voyaient cela maintenant ils diraient: 'Est-ce qu'ils sont devenus fous ou quoi?' Si la fenêtre est basse elle n'a pas le droit de l'ouvrir; elle n'entend même rien, et si elle est plus haute elle a le droit de l'ouvrir. C'était pareil chez tout le monde. Elle n'avait pas le droit de sortir comme maintenant. Aucunement. Et maintenant: 'Le voilà, es-tu prête ma petite fille?' Et ils partent on ne sait où, et ils rentrent quand ils veulent.

Mernana - Ma fille voit quelqu'un, mais chez lui. Je lui demande pourquoi elle ne l'amène pas chez nous et elle: 'Non, papa commencerait à parler avec lui et il ne s'arrêterait jamais. On ne pourrait pas être tranquilles'. (rires).

Dedo - Elle a étudié le droit à Sarajevo et elle a trouvé du travail ici à la mairie. Et comme chaque travailleur elle vient déjeuner à 3 heures à la maison. Elle déjeune, et même quand tu as le plus besoin d'elle, elle n'est pas là. Je demande à sa mère: 'Ou est-elle?' Mernana dit qu'elle est partie, elle a rendez-vous avec son copain. Je baise ce copain, avant c'était les garçons qui allaient chez les filles, maintenant c'est les filles qui vont chez les garçons. Je lui ai demandé de l'amener pour que je le vois, comment il est, si c'est une personnalité. Eh, elle ne peut pas, moi je lui raconterais des histories anciennes, ceci, cela... Va au diable.

H. A-F - Pour le asikovanje, les filles et les garçons n'étaient rapprochés que ce qu'il faut pour s'entendre, pas l'un contre l'autre. Et pour la danse du kolo ils ne se tenaient pas par la main, mais par les mouchoirs, lui par un côté, elle par l'autre. Il ne devait pas y avoir de contact. J'ai voulu prendre ma femme /avant le mariage/ par la main pour danser, non, j'ai dû lui tendre le mouchoir. On n'avait pas le droit. Mais on n'avait pas que l'Ajvatovica pour asikovati /faire la cour/ (24). Pour le kolo les filles choisissent les garçons et les garçons les filles. Ca se fait comme ça:

Qui est là dans le kolo?
La belle Fata dans le kolo.
Allez Fata, choisis ton bien-aimé

Pour qu'on voit s'il est de qualité.
Tes chaussures tu useras
Ton bien-aimé tu ne choisiras
Maintenant on le voit, on le sait
Qui a l'autre plaît. (25).

Puis la fille choisit quelqu'un en lui faisant signe de la main de venir. Il y a la même chose pour que les garçons choisissent. Puis on demande qui va lui plaire et la fille choisit quelqu'un, en lui faisant signe de la main de venir. Il y a la même chose pour que les garçons choisissent. Et en plus, les filles n'avaient pas où chanter, mais elles se réunissaient chez Redjinica Skandrusa. Elles se réunissent et elles veulent chanter des chansons. Mais tu sais comment? D'abord une commence, puis les autres suivent. Les garçons savaient où étaient les veillées et tous arrivaient là. Il y avait toutes sortes de chansons. C'est là que se faisaient les veillées, pour l'Ajvatovica, mais aussi d'autres soirs. C'était proche du jardin de Talib. Il y avait un banc, un jardin, des fleurs, c'était joli. Il y avait des veillées en d'autres endroits également. Et dans le jardin de Talib on faisait cuire du halva, en grande quantité. Et des agneaux, en bas comme là-haut, où l'on fait une halte /en montant vers le rocher d'Ajvas Dedo/.

NOTES

1) Kreseljakoviç, tome III, p. 353; Husein, 1995.

2) Ce qui renvoie à la notion de vieillard qui désigne également le statut social d'un 'sage' d'une catégorie d'âge; parfois le statut social ne correspond pas à la vieillesse biologique (Stahl, 1989).

3) A ne pas confondre avec la capitale de la Macédoine. Cette région de Bosnie est également appelée Uskoplje, Usko Polje, ce qui signifie littéralement 'la vallée étroite'. Cette vallée s'étend le long de la rivière Vrbas, sur 27 km de longueur et environ 2 km de largeur, entre la ville de Gornji Vakuf et la ville de Donji Vakuf. /Vakuf fondation de bienfaisance musulmane; Gornji d'en haut, Donji d'en bas/. Jusqu'au milieu du 19-e siècle ces villes sont appelées Gornje Skoplje et Donje Skoplje (Clayer, Popoviç, 1995).

4) Les textes de F. Babinger et L. Grdjiç-Bjelokoşiç sont traduits et largement reproduits par Clayer et Popoviç.

5) Actuellement membre du Conseil d'organisation de l'Ajvatovica, poète et député du SDA (Stranska demokratske akcie Parti de l'action démocratique), parti de M. Izetbegoviç, au pouvoir dans l'entité des Bosniaques musulmans. M. Izetbegoviç, qui vient régulièrement prononcer le discours de clôture des 'journées de l'Ajvatovica', est actuellement président de la Présidence de la République de Bosnie-Herzégovine; la présidence est également composée d'un représentant de l'entité serbe et d'un représentant de l'entité croate.

6) Journal d'information islamique, le plus important de l'ex-Yougoslavie. Il est publié par la Direction de la Communauté islamique de la république (Rijaset islamske zajednice Republike Bosne i Hercegovine).

7) « Bochniaque » est désormais le terme officiel institué par les autorités politiques pour désigner la population musulmane de l'ex-Yougoslavie, à qui la Ligue communiste yougoslave a reconnu le statut de Nation dans les années soixante, sous la dénomination de « Musulmans ». Le terme de Bochniaque veut donc englober une population plus large que les musulmans de Bosnie. La volonté politique est d'agréger à l'identité bochniaque tous les Musulmans de l'ex-Yougoslavie.

8) Dîner du ramadan qui est pris juste après la prière du 'aksam', ou 'ahsam', effectuée immédiatement après le coucher du soleil.

9) Travail physique non payé à l'Etat, pour l'intérêt général de la communauté.

10) Fête orthodoxe serbe également fêtée par les musulmans de certaines régions de Bosnie-Herzégovine.

11) 'Boze olaksaj a ne otezaj, Boze s dobrim zavrşi. Amin'.

12) Monsieur, seigneur, titre des personnages religieux musulmans.

13) Pâtisserie à base de farine, de beurre et de sucre (miel, confiture).

14) Pendant la récente guerre les civils ont quitté le village; seuls les combattants sont restés

15) Mouvement de résistance royaliste à dominante serbe.

16) Depuis 1990, chaque année, les médias bosniaques musulmans annoncent, après le déroulement du pèlerinage, la présence d'une centaine ou de plusieurs centaines de milliers de pèlerins à l'Ajvatovica. C'était également le cas en 1997, alors qu'il s'agissait en réalité d'une foule de 3 à 4 mille personnes.

17) Le prénom Hafiz signifie 'celui qui connaît le Koran par cceur'.

18) Danse traditionnelle surtout répandue chez les Serbes et les Bosniaques musulmans.

19) Depuis 1990, la prière de la pluie est associée à l'Ajvatovica.

20) Mort pour la religion, martyres.

21) L'entretien s'est fait le jeudi 26 juin 1997, à 3 jours de l'Ajvatovica.

22) La cérémonie funéraire est également appelée 'dzenaza'.

23) Des manifestations politiques, religieuses, culturelles et sportives ont été organisées à Prusac, Gornji Vakuf, Bugojno, Donji Vakuf, Travnik, Vitez et Novi Travnik.

24) Tous les jours de fête donnaient lieu à des rencontres de ce type entre les jeunes hommes et les jeunes filles.

25) 'Ke je ovo u kolu, Lepa Fata u kolu, Ajde Fata biraj para, Da vidimo dali valja, Cipele ces poderati, Para neces izabrati. Sad se vidi sad se zna, Ko se kome dopada'.

BIBLIOGRAPHIE

BABINGER, Franz

« Prusac, das bosnische Mekka ». Der Nähe Osten, X/8-9 (August-Septelber), Berlin, 1929..

CLAYER, Nathalie et Alexandre POPOVIÇ

« Le culte d'Ajvatovica et son pélerinage annuel ». 1995.

GRDJIÇ-BJELOKOŞIÇ, Luka

« Hajvatovaca ili siromasna Kaba » /Hajvatovica ou la Ka'ba du pauvre/. in Karadziç; Aleksinac, 1901.

HAMIDOVIÇ Dzemal

Prusac i njegove zbamenitosti /Prusac et ses célébrités/. Sarajevo, 1939.

HOERNES, Moriz

Dinarische Wanderungen. Kultur une Landschaftsbilder aus Bosnien und der Hercegovina. Wien, 1884 (puis 1894).

HUSEIN, Cepalo

« Prusac ». in Ajvatovica 94. Simpozij hadisa. Travnik, 1995.

KRESEVLJAKOVIÇ, Hamdija

Oeuvres choisies; 4 tomes, Biblioteka kulturno nasledja; Sarajevo, 1991.

LATIÇ, Dzemaludin

Prepodrod; 15 avril 1990; Sarajevo.

STAHL, Paul Henri

« La fonction de 'vieillard'. Quelques exemples de l'Europe Orientale ». in Estudos em omagem a Ernesto Veiga de Oliveira; Lisboa, 1989.

LA VIE ET LE TRAVAIL DES VEUVES EN ATTIQUE DU NORD-EST
XIX-e et XX-e siècles

Zoe Gosma-Kazazakis

Le présent article est une partie d'un travail plus ample consacré à la vie des veuves; leur situation est peu connue et ceci malgré leur importance numérique. Dans cette région elles vivent dans les communautés villageoises patriarcales formées par des paysans grecs et albanais. Leur présence semble donner naissance à des cas de pseudo-matriarcat mais leur situation n'a jamais évolué vers un authentique matriarcat. Ainsi, les caractéristiques de la filiation matrilinéaire, de la transmission du nom par la mère, de la succession matrilinéaire - sont absentes Si une veuve a un fils, elle est dépossédée au bout de quelques années de son autorité de chef de famille; dans le cas contraire elle s'exposerait à la vive réprobation de l'entourage.

A la mort de son époux elle devient chef de famille; ses enfants se trouvent dans la position de dominés, position qu'elle même occupait tant que vivait son mari; cette situation entraîne pour les enfants un certain nombre de conséquences, tantôt positives, tantôt négatives. Ces rapports de domination par rapport à ses fils, s'étendent également sur le mari de sa fille, si la veuve n'a pas des fils et qu'un mariage matri-uxori-local a eu lieu. Le gendre ('gambros') devient dans ces cas un 'sogambros', situation mal perçue par les hommes de sa génération et d'une façon générale par tout l'entourage. L'installation en tant que sogambros lui vaut l'attribution d'un sobriquet; on l'appelle désormais par son prénom suivi du prénom de sa femme ou de sa belle-mère veuve; cette dernière est désignée comme 'veuve', à moins qu'on ne continue de l'appeler par le nom du mari défunt suivi par le suffixe '-aina'. Par exemple, si un certain Kostas X épouse une Constandina Y, et s'installe dans la maison de sa belle-mère, il reçoit le surnom de Kotsi-Kotsinas (Kotsina est le diminutif albanais de Constandina). Ou encore, si Tassos Guikas épouse la fille de la veuve Méliainas prénommée Eleni, son entourage la désigne comme 'Tas-Guikas de la veuve Eleni' (ou d'Eleni la Meliaina).

Il arrive souvent que même les petits-enfants conservent le surnom de la grand-mère veuve. On dira par exemple 'Ioana de la veuve Eleni', alors qu'en principe le nom de la fille devrait être lié à celui de son père. Il faut tout de même préciser que cela arrive lorsqu'il s'agit d'une veuve à forte personnalité, et dans les cas de cohabitation.

La situation de sogambros a toujours été rare; de nos jours elle n'appelle plus des commentaires désagréables. Au village de Kapandriti, où on continue à considérer d'un mauvais oeil cette situation, les parents construisent des maisons pour les filles (dot habituelle) et également pour les fils, au prix d'énormes sacrifices. Ceci a pour effet de retarder le mariage des fils puisqu'il faut doter les filles en premier. Le surplus des revenus est pris par la construction de maisons destinées aux enfants, d'autant plus qu'on rivalise pour leur assurer le meilleur équipement.

La veuve chef de famille gère les biens de la famille et son activité s'étend à tous les secteurs; elle est obligée de faire preuve de dynamisme, elle traite les affaires comme les hommes les concluant par la parole albanaise typique de 'bessa'. Il lui arrive même d'avoir une 'allure 'masculine' au sens où l'entendent les villageois, c'est-à-dire qu'elle a fait taire en elle les exigences propres à son sexe, travaille aussi durement qu'un homme, se montre vive, résolue, respecte sa parole dans les relations professionnelles et arrive même à imiter une certaine grossièreté masculine.

Il convient de préciser que la femme classée par l'Etat dans la catégorie des veuves n'est pas traitée de la même manière qu'un veuf. Au décès, la mention 'veuf' ne figure pas sur le Dhimatologion, tandis que pour la femme il est fait mention de son état de veuve. Jusqu'en 1934, tant que les registres étaient tenus par des prêtres, la mention de veuf/veuve figurait pour les deux sexes, mais comme cela n'arrive plus, la nouvelle situation rend difficile la tâche du chercheur lorsqu'il s'agit de compter les veufs.

Dans la vie de tous les jours, l'épithète de veuve s'attache à la femme: on écrit partout 'Maria, la veuve ' ou la 'veuve Maria', alors qu'aucune connotation n'accompagne le nom de l'homme veuf. Du reste, l'Etat n'a fait qu'entériner une conception déjà répandue dans les sociétés locales. La mention de veuve suit la femme dans toutes les circonstances de son existence et figure sur tous les registres officiels. Si elle se remarie, l'Etat oublie sa précédente situation et sur le Dhimatologion il est impossible de repérer les veuves remariées puisque la mention de veuve n'y figure pas.

L'Attique du nord-est compte aujourd'hui environ 26.000 habitants. Ses limites naturelles sont constituées par deux montagnes, Parnès et Pendélique. C'est la zone située au nord-est du Parnès et au nord-est du Pendélique qui constitue l'Attique du nord-est. Cette zone correspondait aux municipalités de Marathon et de Peraias, devenues plus tard les Oropion. Elle présente une certaine uniformité des mentalités et des moeurs de la population.

Notre étude porte sur les villages devenus aujourd'hui des communes, qui constituent la municipalité de Marathon et comprennent la partie orientale de la région. Il s'agit de la commune de Marathon, avec 3400 habitants, distante de la capitale de 45 kilomètres. Elle comprend également les villages d'Ano Souli, Kato Souli, Vranas, Kalentzi, Lophos ou Beï, Schinias et Aghios Pandeleimonas.

*

Les veuves participent plus qu'on pourrait l'imaginer aux activités de leur société. Elles y sont contraintes par leur famille nombreuse qu'elles doivent entretenir comme aussi par leurs propres besoins.

Entre 1825-1830 (sans que cela soit clairement mentionné dans les actes notariés) elles exerçaient les mêmes métiers (1) que les hommes, sauf de rares exceptions. Dans les actes notariés les veuves sont mentionnées comme 'sans profession' (2) ou comme se consacrant à des activités ménagères; dans un seul acte il est fait mention d'une veuve qui se livre à des 'tâches pastorales', donc qu'elle est bergère. Selon les témoignages des habitants âgés ayant aujourd'hui entre 85-95 années, les veuves ne choisissaient par leur travail; elles ne pouvaient se consacrer exclusivement au tâches ménagères ayant à faire face à de graves problèmes de survie. Tous les habitants pratiquaient l'élevage (3) et travaillaient aux champs. Si la veuve ne s'occupait pas elle-même du troupeau de chèvres hérité de son époux, c'est qu'elle avait des jeunes enfants, et dans ce cas elle était obligée d'engager un domestique auquel elle versait un salaire (4); ou encore, elle s'associait à quelqu'un, lui-même propriétaire d'un petit troupeau; elle assurait ainsi les besoins de la famille (5) en fromage, beurre, lait, viande. Le domestique s'engageait ainsi à lui fournir la consommation annuelle.

Il existait trois sortes d'accords (6) dans cette région; l'accord 'missaka', l'accord 'kephaliaka', et enfin l'accord 'tourka'. Les gens disaient de ces deux derniers accords 'la moitié a été divisée par deux', c'est-à-dire que lorsque arrivait le moment de rendre le troupeau à la veuve, il n'en restait plus que la moitié. Quant à l'accord appelé 'tourka' on disait 'les Turcs font des

turqueries', c'est-à-dire, 'bien que l'accord ait été strict (le loyer était à l'image de l'impôt turc) à l'expiration de l'accord le troupeau avait changé de propriétaire et était devenu 'turc'.

Lors de la conclusion des contrats la veuve se déclare illettrée (7); ne parlant que le dialecte albanais (8) elle était contrainte de recourir à un interprète. En outre, elle était nécessairement en relation avec la justice comme témoignent les actes (9) lorsqu'il s'agissait d'accords de métayage (10), ou d'accords concernant les troupeaux de chèvres (11). Elle donnait des procurations (12) à des hommes du village ou des villages voisins (souvent c'était le secrétaire de la mairie de Marathon). Les procurations abondent; les veuves autorisent quelqu'un à s'entretenir avec leur avocat dans tous les cas il où fallait appeler à la justice. Nous avons trouvé aussi des révocations de procurations, lorsque la veuve pensait avoir été victime d'un abus de confiance de la part de la personne ayant reçu une procuration. Les revendeurs (13) apparaissent essentiellement dans les actes concernant Marathon, Kiourka, Kapandriti et Kalamos, à savoir les communes les plus prospères; les revendeurs exploitaient quasi-professionnellement ce genre de situations. Sur un document daté de 1860 (14) nous lisons qu'un revendeur, débiteur de quelqu'un, lui a restitué la somme en détournant ce qui était indiqué dans la procuration obtenue d'une veuve. Les avocats, et d'une manière générale tous les individus malhonnêtes, tiraient profit de l'analphabétisme des veuves comme du reste aussi de celui des autres habitants.

Il ne m'a pas été possible d'établir l'âge des veuves qui contractaient ces baux pour des terres, des troupeaux, des chênes. Le fermage de chênes concerne ceux de la petite plaine de Limikou; la région appartenait autrefois (1861) également à Kapandriti et au Monastère de Kalolivadiou, mais aujourd'hui elle appartient uniquement à Grammatiko et a été reconvertie en vignobles. Une fois abattus, les chênes étaient chargés sur des bateaux à Skinisa afin d'être exportés en divers pays de l'Europe occidentale, notamment en France et en Italie. A partir de 1890 ils ont été peu à peu arrachés lorsque la demande des marchés étrangers s'est éteinte (15).

Les baux sont faits par des femmes d'âge moyen; les habitants de la région indiquent qu'il s'agit de veuves dont l'âge est compris entre 30-50 ans, donc un âge où elles élevaient encore des enfants mineurs et célibataires. Les fils de ces veuves, même avant d'avoir atteint l'âge adulte, étaient obligés de participer aux travaux agricoles ou de gagner de l'argent (16).

Dans les baux cités ci-dessus sont mentionnées les obligations des preneurs. Grâce à des affermages (17) la veuve assurait ses besoins en blé, que le preneur était obligé de lui fournir le 1er août (18), après avoir payé les impôts (19), car les veuves n'étaient pas exemptées d'impôts. Parfois la veuve prenait comme parrain ('koumbaros') le 'locataire' des impôts, de façon à bénéficier d'une réduction. La veuve ne payait pas d'impôt spécial comme les célibataires ou même les veuves habitant d'autres régions de la Grèce (20). Le locataire des impôts était d'ordinaire un homme aisé, qui s'efforçait d'entretenir de bons rapports avec les plus démunis, notamment avec les femmes devenues chef de famille, afin d'avoir leur vote et d'être élu député (21). De nos jours en Grèce (22) la veuve qui a à sa charge un enfant de moins de douze ans continue à déduire la part exonérée de son époux défunt.

Nous constatons en outre que la veuve, comme les autres habitants, élève des poules, des animaux domestiques et cultive son jardin; elle est également obligée de tisser au métier les vêtements de la famille (23). Elle pourvoit ainsi à toutes les tâches jusqu'à ce que ses enfants aient grandi et soient en mesure de lui venir en aide. Ceci suppose que la veuve dispose d'une fortune dotale ou qu'elle a hérité de son mari des biens immobiliers. Dans le cas contraire elle est obligée d'accomplir des travaux agricoles, saisonniers ou non. Le 'çiftlik' Benakis (24) situé dans la plaine de Marathon constituait dans ces cas une solution toute trouvée.

Le recours à l'emprunt était dans le moments difficiles une situation répandue, comme le témoignent les innombrables contrats de prêt (25) depuis 1825 à 100, au taux de 10-12% jusqu'à l'extinction de la dette. En général, les prêts sont remboursés par les veuves dans un délai

supérieur à celui d'un an qui avait été fixé initialement. Il y a des cas de veuves qui liquident leur fortune immobilière à la seule fin de rembourser un emprunt. Il leur arrive aussi de contracter des emprunts pour d'autres raisons, notamment pour doter des filles (26); elles se marient par ordre d'âge et les fils se marient seulement après. Les filles, qui constituaient une main d'oeuvre supplémentaire, devaient quitter leur maison pour ne pas rester vieilles filles.

* *

Les mines de Grammatiko ont été exploitées entre 1896-1918, et entre 1920-1922; elles ont fourni du travail à la population de tout âge de l'Attique du nord et même à celle venue d'autres régions de la Grèce; de nombreuses veuves y travaillaient. Leur salaire journalier (27) était, comme tous les salaires féminins, nettement inférieur à celui des hommes. En fait elles percevaient des salaires équivalents à ceux des enfants. Alors qu'un ouvrier non spécialisé touchait 2,30-3 drachmes par journée, les enfants et les femmes recevaient 50 lepta (un lepta est égal à un demi-drachme); l'ouvrier spécialisé qui descendait dans les galeries de la mine touchait le plus, 3-4 drachmes par jour.

Après la première guerre mondiale, durant la seconde période de fonctionnement de la mine, les salaires ont changé; les bouleversements sociaux engendrés par la première guerre mondiale, puis par la catastrophe d'Asie Mineure, ont entraîne des mutations socio-éonomiques, mais la place de la femme et sa rétribution inférieure demeurent inchangées. Alors qu'à la même période les féministes citadines (28) d'Athènes ou de Thessalonique se mobilisent pour obtenir les huit heures journalières à l'usine, dans les mines de Grammatiko l'horaire de huit heures a été institué et conservé par le patronat. La journée est divisée en trois périodes de 8 heures; les femmes ne travaillaient jamais la nuit.

Il existait pour les veuves avec enfants, venues des villages voisins travailler à la mine et n'ayant pas d'autres ressources, une sorte de fond de solidarité qui leur permettait de compléter la paye versée en fin de semaine.

L'exploitation de la mine s'accompagne dans la région par une explosion économique et socioculturelle; pour cette société, jusqu'alors constituée d'agriculteurs et d'éleveurs, le fonctionnement de la mine a engendré également la nécessité de circuler en voiture, et Grammatiko a été relié à la capitale. Certes, la route n'était qu'un chemin de terre, mais par rapport aux sentiers des chevaux et des mules, cette innovation a constitué un grand pas en avant.

Les quelques 500 ouvriers installés dans la région avaient engendré des besoins nouveaux que les anciens habitants n'étaient pas en mesure de satisfaire, faute d'une infrastructure convenable et faute de possibilités économiques. Les habitants n'avaient pas des notions poussées de commerce ayant jusqu'alors pratiqué une économie de troc (29) basée sur les produits de l'agriculture et de l'élevage; il leur fallait maintenant s'adapter rapidement à une économie basée sur la monnaie et ce n'était pas facile. Toutefois, les travaux d'infrastructure qui auraient facilité l'amélioration à la fois sociale, culturelle et économique de la région, ne furent pas réalisés, à part ceux directement liés à l'exploitation de la mine. Le seul bénéfice des habitants consistait dans la création d'emplois; en effet, parallèlement à leur activité agricole et pastorale, tous prenaient du travail dans la mine. D'ailleurs, l'accord passé entre les propriétaires de la mine et le village de Grammatiko stipulait qu'ils devaient être embauchés par priorité (30).

On vit apparaître autour de la mine une pharmacie, un dispensaire, des ateliers de forgerons, des équipes de maçons (compagnons venus d'Epire), des ateliers de réparation et d'entretien des machines et de la ligne de chemin de fer qui conduisait le minerai au port de Limnionas, dans le golfe d'Eubée. Certes, les habitants profitaient de ces services mais, avec l'interruption due à la guerre, tout fut supprimé.

Le mélange de la population locale avec des Grecs venus d'autres régions et même avec des ouvriers étrangers (Espagnols, Italiens, Français) crée une faille dans les mentalités (31) jusqu'alors austères des habitants. Des mariages sont conclus avec ceux venus d'autres régions. Aujourd'hui encore, les habitants de Grammatiko désignent la place du village du nom italien de 'Piazza'; leur vocabulaire porte encore la trace des contacts avec les étrangers. Autour de la mine un certain nombre d'endroits portent également le nom donné par des ouvriers espagnols, en liaison avec leur travail.

Le niveau de vie des habitants de la région a connu une amélioration; les loisirs ont pris davantage de place dans leur vie; ainsi, presque tous les soirs on se retrouvait dans divers établissements pour manger et boire, chanter; les samedis et les dimanches, un groupe de musiciens venait distraire les ouvriers et bien sûr aussi les habitants. Ce type de réjouissances n'allait pas sans disputes, bagarres, coups de couteau et s'accompagnait aussi de viols qui pouvaient finir par des mariages. Pour un temps, les moeurs se modifièrent et les femmes devinrent plus sociables que celles des communes voisines; on dit que cela est toujours vrai aujourd'hui.

* * *

A partir de 1914, les coopératives (créées en Grèce par la loi 602/1914) commencent à apparaître dans la région; les veuves, comme d'ailleurs toutes les femmes, avaient le droit d'y participer et de remplir leurs devoirs coopératifs. La Banque Agricole, en tant qu'organisme de crédit et le Ministère de l'Agriculture constatent cependant que si les veuves s'inscrivent dans ces coopératives, seule une infime proportion d'entre elles y participent activement. En Attique du nord-est la bilinguisme s'alliait à un faible niveau de culture, ce qui les amène à entretenir de mauvais rapports avec le pouvoir et à n'accepter qu'avec réticences les innovations de l'Etat, comme par exemple les coopératives. En revanche, dans d'autres régions de la Grèce (comme à Ambelakia) elles avaient fleuri plus de cent ans auparavant. De plus, la participation des veuves aurait fait l'objet de commentaires malveillants dans l'entourage qui, s'il ne voyait pas d'un mauvais oeil un second ou même un troisième mariage, condamnait en revanche la veuve qui avait des fréquentation masculines.

L'Etat prend conscience du problème qu'engendrerait un mauvais fonctionnement des coopératives obligatoires de gestion des propriétés immobilières dans les communauté villageoises, coopératives auxquelles les habitants âgés de plus de 21 ans étaient tenus de participer. Aussi, en 1923, un nouveau Décret-loi ('Sur les coopératives obligatoires pour gérer la copropriété immobilière », article 19) autorise les veuves comme d'ailleurs les autres femmes ayant des problèmes psychiques ou moraux, à se faire représenter à l'assemblée générale des coopératives par un autre membre. Cette modification de la législation, qui aurait dû permettre aux femmes et en particulier aux veuves de participer activement aux affaires publiques, ne fut guère utilisé.

Si l'information faite en milieu urbain par les féministes de l'époque sur le droit de vote (32) avait pu toucher également les agricultrices, ces dernières auraient compris le bénéfice qu'elles auraient pu tirer de l'usage de leur voix dans les coopératives; sans nul doute auraient-elles ainsi contribué à agir sur le caractère si conservateur des moeurs des agricultrices, en leur permettant de fonctionner comme un groupe de pression, serait-ce seulement au niveau de la commune.

Cette loi est modifiée en 1982 par la loi 1257 qui interdit aux membres de voter par procuration. Or, les membres qui avaient le droit de voter par procuration sont précisément les veuves. L'amendement de la loi au service d'objectifs politiques ne vise pas les femmes qui, bien

au contraire, ont depuis lors été favorisées par les changements institutionnels (33), revendiqués par des organisations de femmes.

Toutefois, dans les cinquante années depuis que cette loi est appliquée, la structure de la société a changé même dans les communautés villageoises au point que les veuves n'ont plus besoin d'exercer leurs droits coopératifs par procuration; d'autre part, les coopératives obligatoires auxquelles les habitants étaient tenus de participer depuis 1933, date de leur création, sont aujourd'hui tombées en désuétude, du moins en Attique du nord-est.

Nous constatons donc que si les veuves participent ou non de leur plein gré à tout l'éventail des activités économiques du pays, elles refusent de s'intégrer aux activités publiques. Du reste, de nos jours encore, les veuves à qui l'on a demandé si elles aimeraient voir une femme présidente de la commune, ont répondu (exceptant deux ou trois, âgées de moins de 45 ans) que 'cela ne leur plairait pas'. L'absence de conscience féministe est donc flagrante chez les femmes de la région et ceci non seulement chez les veuves; les femmes ont sans doute un sentiment de sécurité plus grand si elles savent la commune administrée par un homme, dont les veuves par exemple ressentent l'absence à la maison.

* * * *

Quant à la participation des veuves à la vie sociale du village, on constate qu'elles sont présentes surtout aux fêtes ('panyghiria') (34). Ces fêtes constituaient et constituent encore la distraction essentielle des habitants, de même que le carnaval, Noël et les Pâques (fêté six jours durant). On avait coutume de dire: « trois pour la Naissance, trois pour les Lumières et six pour les Grandes Pâques ». Jusque dans les années soixante la vie des habitants de la région, à plus forte raison celle des veuves, était si fatigante que la majorité d'entre elles jetait le fichu noir pour danser sur la place du village, comme le témoigne le quatrain suivant:

Joue Spyro de la lyre
Pour le caprice de la veuve
Mais la veuve de mariage ne veut
Elle est malade, elle va mourir.

La chanson manifeste clairement le désir du joueur de lyre d'épouser la veuve, mais celle-ci est résolue à ne pas se remarier et prétexte une maladie afin d'ôter à son amoureux toute velléité d'enlèvement. Les villageois sont convaincus qu'une veuve qui se remarie doit affronter davantage de problèmes et connaîtra une existence encore plus difficile. Un certain nombre de veuves ont été contraintes de se remarier par enlèvement, méthode fort répandue. De nos jours elle subsiste encore mais se fait avec l'acceptation de la jeune fille; dans ces cas il s'agit uniquement d'une méthode pour forcer la main des parents réticents. Les vieux villageois peuvent parler pendant des heures des veuves ayant marqué leur époque par leur beauté et leurs exploits.

La participation des veuves aux réunions de divertissement du village n'encourrait pas le blâme de l'entourage. Certes, il y avait aussi des veuves qui se tenaient à l'écart afin de mieux honorer la mémoire de l'époux disparu et l'entourage les estimait encore davantage. Il est curieux que, aujourd'hui encore (en 1988) des veuves à qui nous avons demandé si elles envisageaient de prendre part à des réjouissances collectives, trois ou quatre ans après le décès du mari, m'ont répondu que non et qu'elles ne songeaient même pas a y assister en tant que spectatrices; ceci non pas en raison de la pression sociale mais parce qu'elles auraient le sentiment de trahir le souvenir de leur époux. Il s'agissait de veuves âgées de 50 à 60 ans, mais les veuves plus jeunes pensent davantage à leurs enfants et à elles-mêmes et sont moins préoccupées par ce genre de scrupules.

Le costume de la veuve (35) est censé manifester le deuil et le chagrin pour le temps qui lui reste à vivre. Elle était autorisée à porter des vêtements gais seulement le jour du mariage de

ses enfants. Jusque vers 1900-1910 il n'était pas facile à une veuve, pour des raisons d'ordre financiers, de se constituer une garde-robe entièrement noire. Aussi cousait-elle le plus souvent des bandelettes noires par-dessus ses vêtements et portait un fichu de la même couleur sur la tête. Du reste, le marron et le vert foncé sont également considérés comme des couleurs de deuil. La plupart des veuves portent un fichu gris et des vêtements gris avec des biais noirs.

Les vêtements noirs sont adoptés après la guerre de 1912, date à laquelle commencent les échanges avec la capitale; de plus, pendant l'entre deux guerres, les costumes changent radicalement; hommes et femmes abandonnent les costumes traditionnels et adoptent l'habillement de type occidental européen.

Le costume de mariée (36) qui constitue la tenue des grands jours en raison de son aspect luxueux, doit être porté à l'envers par les veuves pour signifier le deuil. Elles doivent ajouter des biais et des bandelettes noirs. Il faut préciser qu'en général elles ont investi une somme considérable de travail, de rêve et aussi d'argent dans cette tenue; du reste, les familles aisées la considéraient comme un investissement, un surcroît de fortune. Vers 1900 on cesse de fabriquer ces costumes, mais les femmes qui en possèdent continuent de les revêtir à l'occasion des grandes fêtes. Puis, comme c'est le cas à présent, ce sont les jeunes filles qui les portent à l'occasion des fêtes nationales. Bon nombre de veuves sont restées dans le souvenir du passé en portant ces costumes somptueux, le buste drapé dans des étoffes où sont cousues des pièces en métal avec lesquelles elles ornent également le front et les souliers. Normalement, ce sont les parents qui doivent avoir économisé assez d'argent pour acheter cette tenue à leurs filles lorsqu'elles atteignent la majorité.

La veuve doit impérativement faire acte de présence à des assemblées moins réjouissantes, notamment aux enterrements des membres de la famille ou de la communauté villageoise. Elles doivent assister et transmettre des salutations à leur mari défunt par l'intermédiaire du mort, chanter des thrènes (mirologues) en vers et remettre au mort un présent qu'il donnera au mari défunt, preuve que sa veuve ne l'a pas oublié. Cette coutume est encore en usage de nos jours chez les veuves âgées de cinquante ans et plus.

Pendant la première et la seconde guerre mondiale, lorsqu'arrivait une nouvelle annonçant une mort, la plupart des mirologues étaient chantés en albanais autour des vêtements du mort disposés sur une planche de manière à suggérer une forme humaine. Ces chants de deuil ont des accents terribles lorsqu'il s'agit du fils d'une veuve mort sur le front. En effet, la veuve perd alors un enfant comme aussi la présence masculine qui était son soutien économique et moral après la mort de l'époux.

N O T E S

1) Aux dires des habitants les plus âgés (qui ont entre 80-95 ans), les veuves accomplissaient toutes les tâches liées à l'agriculture et à l'élevage, y compris les plus pénibles comme le labour, qui requiert une force physique considérable et qui est considéré un travail masculin par excellence.

2) Aujourd'hui encore, les femmes des villages agricoles, outre les travaux ménagers, travaillent aux champs ou surveillent les troupeaux; malgré cela, sur leur carte d'identité il est écrit 'femme au foyer'. Ceci les ravale au même rang que les citadines qui n'ont jamais exercé une activité professionnelle proprement dite. L'activité de la femme dans les zones agricoles est donc méconnue par la société. Si en effet elle touche une retraite au titre d'agricultrice, elle ne jouit pas de la considération sociale méritée. Peut-être que voir une femme mise sur le même plan qu'eux dérange les hommes, et les dérange d'autant plus à admettre que la contribution de cette dernière est supérieure, dans la mesure où il lui incombe d'accomplir aussi les tâches ménagères et l'éducation des enfants.

3) Jusqu'en 1962, sur 418 familles résidant au village de Grammatiko, seulement 38 ne pratiquaient pas du tout l'élevage. C'est ce qui ressort d'un rapport de la Direction de l'agriculture de l'Attique/ Section de application agricoles du Ministère de l'agriculture pour l'année 1962. On comptait à Grammatiko 2700 moutons formant des troupeaux, et 120 gardés à maison; 3800 chèvres vivant en troupeaux et 180 gardés à maison; il y avait aussi 50 boeufs et plus de 4000 volatiles.

4) Un pourcentage élevé de veuves qui héritaient de leur époux un troupeau de chèvres mais avaient des enfants en bas-âge, engageaient un domestique contre un salaire minime; elles lui assuraient la nourriture (le pain, le fromage, les olives, les oignons et rarement la viande); elles l'habillaient et le chaussaient. (Archives Stamati Vasilakou de Kapandriti, le contrat n°50/27/3/1861).

5) Lorsque la veuve s'associait à quelqu'un qui possédait un troupeau de chèvres, le contrat comportait une clause impérative; ce dernier s'engageait à lui fournir un pourcentage de fromage et de beurre en deux fois, entre octobre et mai, ainsi que trois chèvres aux trois grandes fêtes du Noël, du Mardi Gras, des Pâques. (Archives Stamati Vasilakou).

6) Aux termes de l'accord 'missaka', chacun des associés avait son troupeau; celui qui disposait d'un nombre de têtes inférieur offrait pour compenser son travail; toutefois, les bénéfices étaient divisés en deux parts égales. Ce type d'accord concernait l'ensemble de la population et non seulement les veuves. Aux termes de l'accord 'kephaliaka', l'un des associés fournissait le troupeau ('kephaleo', 'kephalia', 'kephaliaka') et l'autre le travail. Mais les revenus et tous les bénéfices étaient divisés par deux. Ces accords étaient conclus pour trois ans; au bout de cinq ans on partageait le troupeau en deux. Dans l'accord 'tourka', celui des associés qui dispose du troupeau mais ne fournit pas de travail, le loue d'ordinaire pour trois ans, à condition que le locataire paiera les impôts publics et communaux et, lors de l'expiration du contrat, rendra le troupeau dans l'état où il l'avait reçu; il est tenu en outre de fournir annuellement, à date fixe, des moutons, du fromage 'touloumissio' de bonne qualité (le 'touloumi' est une peau de chèvre bien tannée dans laquelle on dépose le fromage pour le laisser vieillir), du beurre de bonne qualité et des agneaux (archives notariales St. Vasilakou). D'ordinaire, dans ce type de contrats, les veuves étaient moins favorisées que les hommes qui avaient recours à un locataire ou à un 'koliguos' associé.

7) Dans 99 % des actes, les femmes et donc les veuves se déclarent illettrées, c'est-à-dire qu'elles ne savent même pas signer; ceci vaut jusque en 1895, année jusqu'où nous avons dépouillé les archives notariales de la région.

8) Je présente ailleurs les caractéristiques linguistiques des habitants de la région.

9) Cf. les archives notariales St. Vasilakou, actes de Protets n° 150-1860.

10) On appelle 'kolligia' ou métayage un accord passé entre deux paysans, dont en l'occurence une veuve; l'un fournissait les boeufs et l'autre son travail pour le labour ou les semailles des champs appartenant aux deux parties. Les veuves qui possédaient des boeufs concluaient fréquemment ce type d'accords.

11) Archives St. Vasilakou, contrat n° 175/21-9-1858.

12) Archives St. Vasilakou, contrat n° 122/16-6-1866; il concerne une procuration donnée par une veuve de Marathon qui le révoque pour abus de confiance.

13) L'examen des actes de toute sorte attestent que cette catégorie de professionnels fleurissait dans l'Attique du nord-est à partir de 1862.

14) Contrat n° 52/20-3-1860 (archives Vasilakou).

15) Vassilis Kremmydas note dans « Conjoncture et commerce dans le Péloponnèse pré-révolutionnaire - 1793-1821 »,(p. 232; accord du 6-3-1810): « ils concluaient également des accords sur le fret pour les glands qui devaient être de grosse taille, de 10 talents par millier...les chênes étaient utilisés pour la teinture par les pays d'Europe occidentale, mais également en Attique pour peindre en rouge foncé; on utilisait d'ailleurs également l'écorce.

16) Archives Vasilakou de l'année 1861, concernant l'acquittement des dettes d'une veuve par son fils dans le village de Varnavas.

17) Ces affermages ne se faisaient que si la veuve était aisée ou avait des enfants en bas âge.

18) Le 1er août était la date consacrée pour la livraison des récoltes aux intéressés soit par le locataire des terres, soit par celui qui empruntait les graines. D'autres contrats de prêt du même type expirent également le 1er août. A cette date, chaque cultivateur doit donc avoir moissonné, engrangé ou vendu le surplus afin de s'acquitter de ses engagements.

19) Contrat n° 193/24-9-1861 des archives Vasilakou; on mentionne un collecteur d'impôts communaux sur les céréales de la municipalité de Marathon (cf. Dimitri Psychogiou « Dotes, impôts, raisins secs et pain ». in Economie et famille dans la Grèce rurale au 19-e siècle, Athènes, 1987, EKKE, pp. 79-81.

20) Cf. I. Zepou, « Pallikariatikon » ou « Agrilikion », Péloponnèse, tome 5, 1962, p. 362 et G. Thanatsi « Fiançailles et mariage dans la jeunesse », étude folklorique, thèse de doctorat; Athènes 1983, p. 119. On signale dans la note 1 qu'à Chios les veuves qui ne se remarient pas payent un impôt intitulé « argomouniatiko ». Cet impôt ne concerne pas les hommes qui numériquement étaient inférieurs.

21) Psychogiou, op. cit., pp. 79-91, concernant la connexion député-locataire d'impôts de chaque région.

22) Cf. Constandina Pandazi-Tzipha « La place de la femme en Grèce ». Ed. Nea Synora, Athènes, 1984.

23) Dans tous les villages de la région le métier à tisser, instrument indispensable à chaque foyer, était compris dans la dot. Jusque dans la période entre les deux guerres mondiales, tous les vêtements portés par les habitants ainsi que les couvertures étaient tissées à la maison. Cf. Maria Michail-Dede « Le costume de la femme de Missoghia; 1800-1930 »; éditions Boghiati, 1981, p. 42; elle affirme que les jaquettes ('sengounia') du nord de l'Attique -Marathon -Kapandriti, étaient tissées et plus longues que celles de Messoghia.

24) Situé dans la plaine de Marathon et de Kato Souli, il occupait toute la main d'oeuvre de l'Attique du nord-est (il existe encore aujourd'hui une petite propriété qui a été léguée au Musée Benaki).

25) Ces contrats concernent des habitants de tous les villages de l'Attique du nord-est, hommes et femmes (veuves). Souvent, ils apparaissent sous forme de blé ou d'autres récoltes. Lorsqu'ils ont trait à des pourcentages supérieurs à 500 drachmes, ils sont hypothécaires.

26) Ces liquidations de terres ou de biens immobiliers se faisaient vraisemblablement pour s'acquitter des emprunts contractés afin de doter les filles (selon des témoignages oraux). Ainsi, un contrat de vente mentionne en 1864 une veuve de Marathon qui liquide quasiment toute sa fortune. Psychogiou (op. cit., p. 156) mentionne dans le livre de Loukopoulos daté 1695 des actes dans lesquels le vendeur est une veuve qui paye les dettes du mari défunt. La pratique existait donc déjà en 1695.

27) Le télégramme n° 10/9-11-1918 émanant du maire de la commune de Grammatiko N. Roussis), adressée au Ministère de l'économie nationale, indique que: « suite à une grève des ouvriers de la mine de Grammatiko, les salaires seront versés avec un retard de 70 jours par la compagnie. Prière d'intervenir pour rétablir paiement rapide pour éviter des émeutes. (Archives de la direction des mines Ministère de l'industrie, dossiers 70-72). C'est-à-dire que outre les salaires de misère, les veuves et plus généralement les femmes vivaient dans la hantise de la famine lorsque dans les années difficiles (par exemple en 1918), elles touchaient leurs salaires avec deux mois et demi de retard. La compagnie faisait vraisemblablement face à des difficultés liées à la guerre. En 1918, les habitants mangeaient du pain d'orge qui contenait également des graines d'ivraie ayant des propriétés hypnotiques; lorsqu'ils moissonnaient, il leur fallait dormir après en avoir consommé. (Archives de la direction des mines Ministère de l'industrie, dossiers 70-72).

28) Cf. Ephi Abdela et Anguéliki Psarra « Le féminisme dans la Grèce de l'entre-deux guerres »; éditions Gnosia, 1985, p. 219; cité dans un article de Maria Svolou, dans la revue « Le combat de la femme », E/70 (1928, p. 7); la citadine travaille en usine plus de dix heures par jour pour un salaire de misère.

29)A partir de 1858, les archives Vasilakou comprennent pour une large part des documents qui concernent les échanges entre habitants (blé, bêtes ou champs).

30) La loi 680 sur les mines.

31) Vangelia Liapis « Arvanitika zakonia »; ed. Dodoni, Athènes, 1988, étudie les mentalités et les comportements des albanophones de l'Attique, en relation avec les différentes phases de leur existence.

32) Cf. l'article signé par Elphida Andoniadou, publié dans le journal « Le premier mouvement féministe » (1930, pp. 5-6) se référant à l'ouvrage cité d'E. Avdela et A. Psarra sur l'octroi du droit de vote aux femmes en Grèce (p. 467).

33) Cf. l'ouvrage cité de Pandazi-Tzipha, p. 63, où il est fait mention des modifications intervenues dans le droit familial concernant la place de la femme (loi 1329/83).

34) Cf. Liapis, op. cit., note 33.

35) Cf. Michael-Dede, op. cit., p. 29, concernant le costume de deuil en Attique centrale. L'analogie des costumes s'explique par le fait que les habitants étaient eux-aussi albanophones.

36) Idem, p. 15: la plupart des éléments du costume de mariée sont communs aux deux régions.

SOURCES PRINCIPALES DE L'ENQUETE

Office National de statistique de la Grèce.

Archives du Bureau des Hypothèques de Marathon (siège Kapandriti). Registres de transcriptions de la municipalité de Marathon.

Archives notariées de la région de l'Attique du nord-est, notamment pour la période 1857-1866; archives notariées Vasilakou Kapandriti.

Archives de l'inspection des coopératives de la Banque agricole de Grèce (succursale de l'Attique est).

Archives de la direction des mines du Ministère de l'industrie (dossiers de la mine de fer de Grammatiko).

Registres (1912-1940) des naissances-baptêmes, des mariages et décès de la paroisse de Grammatiko.

Archives de la mairie de Grammatiko.

Archives de l'Etat civil de Grammatiko.

Dhimatologio (registre communal) de citoyenneté.

Interviews d'habitants des communes agricoles de l'Attique du nord-est et entretiens avec des habitants du village de Grammatiko, enregistrement de certains interviews.

Questionnaires en rapport avec l'étude des veuves.

Dépouillement de bulletins nominatifs individuels concernant les veuves décédées, remariées ou vivantes.

Etat des paiements des retraites par les caisses d'assurance, organisme des Assurances agricoles, Caisse des petits commerçants et artisans, Caisse de retraite des conducteurs de la fonction publique.

CHOIX BIBLIOGRAPHIQUE

ALEXAKIS,E. P. « Prestations matrimoniales chez les albanophones de l'Attique Lavreotiki (1850-1940). » Actes de la 3e rencontre des chercheurs de l'Attique du nord-est; Kalyvia, 1988.

AVDELA,E. et A. PSARRA Le féminisme dans la Grèce de l'entre-deux guerres . Editions Gnosia, 1985.

GHUIKAS,Yannis Les Albanais et la chanson albanaise en Grèce. Athènes, 1978.

HENRY, Louis Techniques d'analyse en démographie historique. Editions de l'Institut d'études démographiques, Paris, 1980.

KAYSER,Bernard, Pierre PECHOUX et Michel SIVIGNON Exode rural et attraction urbaine en Grèce. EKKE,Athènes, 1971.

LIAPIS,Vanguelis Arvanitika zakonia; Athènes, 1988, éditions Dodoni.

MICHAEL-DODONI, M. Le costume de la femme de Messoghia 1800-1930 ». Editions Boghiati, Athènes, 1981.

PANTAZI-TZIPHA,K. La place de la femme en Grèce; Ed. Synora, Athènes, 1984.

PSYCHOGIOS,D.K. « Dots, impôts, raisin et pain ». EKKE,Athènes, 1987.

SEGALEN,Martine Sociologie de la famille. Armand Colin, Paris, 1981.

THANATSIS,G. Fiançailles et mariage des jeunes; étude folklorique. Athènes, 1983.

YOCHALAS, Titos Eléments de grammaire gréco-albanaise et dialogues gréco-albanais. Institute for Balkan Studies, 1985.

ZEPOS,P. « Pallikariatikon et agrilikion ». in Peloponnisiaka, n° 5, Athènes, 1982.

LES EGLISES FORTIFIEES DES SAXONS DE TRANSYLVANIE
expression d'une vie communautaire.

Herbert Hans Hoffmann

Celui qui observe le pittoresque paysage transylvain, avec ses formes de relief, sa végétation, les traces des civilisations du passé, résiste difficilement au charme des habitats de la région, habité harmonieusement depuis près d'un millénaire par des Roumains, des Hongrois, des Allemands, des Szeklers. Dans les villages saxons, parmi les hangars et les frontons des maisons alternant avec les larges arcades des portes cochères, on perçoit la silhouette massive de l'église fortifiée, symbole de la croyance et surtout témoin d'une volonté communautaire de créer les conditions d'une vie sûre.

Ces églises-citadelle ne caractérisent pas seulement la Transylvanie, l'ouest et le centre européen, depuis la France et jusque en Slovénie, les connaissent aussi; ailleurs elles n'acquièrent pas cet air imposant et cette variété, où chaque construction devient une création originale, résultat des conditions locales. Toutes, elles manifestent le fort esprit communautaire des communautés saxonnes.

La vie de ces communautés se confond depuis les origines avec leur église, « Ecclesia Theutonicorum Ultrasilvanorum », et ce n'est pas un hasard si l'un des premiers documents situé aux origines de leur installation en Transylvanie, un document papal daté de 1191, concerne l'église. Le processus de constitution ethnique de cette population est étroitement relié à la vie de l'église (1); la population était au début hétérogène car elle provenait de diverses régions occidentales (la vallée du Rhin, de la Moselle, la Flandre, le Luxembourg actuel) de « l'empire roman germanique ». Les Saxons ont été appelés en Transylvanie par le roi hongrois Geza II-ème (1141-1162) pour défendre les frontières du sud et de l'est du royaume, « ad retinendam coronam ». L'action déroulée dans les régions d'origine a pris la forme d'une campagne qui promettait assurer aux colons des conditions meilleures de vie. Des recherches récentes ajoutent des arguments d'ordre religieux, liés à des aspirations vers une « nouvelle communauté » (2).

Le désir de vivre en liberté, conformément aux droits stipulés initialement par Geza et confirmées en 1224 par Andreas II-ème dans son « Andreanum », a déterminé dans les rangs de la nouvelle collectivité en train de se constituer un fort sentiment de solidarité et d'esprit communautaire qui ont marqué l'ensemble de sa vie. Ce n'est pas par hasard si l'Andreanum comprend la formule « Unus sit populus », qui met en exergue les principes d'unité et d'égalité du régime démocratique des Saxons; malgré cela, ils ont du souvent défendre leurs droits, leur liberté et même la survivance en tant que groupe ethnique, contre les prétentions ou les immixtions des voïvodes ou des nobles (3). Parmi les privilèges obtenus était inclus aussi le droit de choisir leurs prêtres et leurs juges (« judex »), qui conduisaient les affaires communautaires des villages, des marchés, des villes et même à des échelons administratifs supérieurs. Ceci a fini par mettre au point un ordre et une administration autonomes, concrétisés par des caractéristiques propres de la structure territoriale, de l'évolution des habitats et en dernier du fonctionnement de la collectivité locale ou régionale (4).

L'esprit communautaire cité précédemment est présent sur l'ensemble du « territoire saxon », (« Sachsenboden ») et non seulement pour la population libre installée sur le « fundus regius » - terres royales, mais aussi pour celle ayant le statut de serfs (« iobag ») sur le « fundus comitatens » (approximativement 25 % du total). Cet esprit s'est raffermi après le XVI-e siècle

lors de la constitution d'une église nationale luthérienne. Il s'est manifesté dans les formes variées de nature « corporative » et tout spécialement dans les deux formes de la structure communautaire, les « voisinages » (« Nachbarschaften ») et les « fraternités » (« Bruderschaften », « Schwesternschaft ») (5), véritables formations consacrées au service de l'ordre, de la discipline patriarcale et au contrôle des individus par le groupe auquel ils appartenaient. Leur but était d'assurer une vie modeste et un comportement pondéré, une attitude de protection des faibles, d'appui des pauvres et d'entraide collective.

Pour la définition claire de ces règles on faisait des lois (« Eigenlandrecht », « Verhaltensregeln ») (6), on choisissait des personnes de confiance (« Vertraunsmänner ») pour les appliquer, on constituait des cours de jurés (« Gremien », « Geschworenengerichte ») qui aplanissent les litiges ou punissent les actions dommageables à la communauté. Dans l'ensemble il s'agissait d'un système clairement défini, efficace et, comme l'histoire a pu le prouver, actif durant les siècles parmi l'ensemble des Saxons transylvains.

En tenant compte de ce qui vient d'être écrit ici, la direction des communautés de villageois (Dorf, Nachbarschaft, Bruderschaft, Zunft) était entre les mains d'un groupe de sept personnes élues pour une année, formant l'assemblée des 'vieillards' (« Altschaft ») fonctionnant sous la direction d'un président (« Hann », « Zunftmeister », « Altknecht »). La même structure se retrouvait au niveau des rues, des quartiers formant une fraternité, des artisans groupés en corporations (7), des apprentis et des jeunes groupés en fraternités (8).

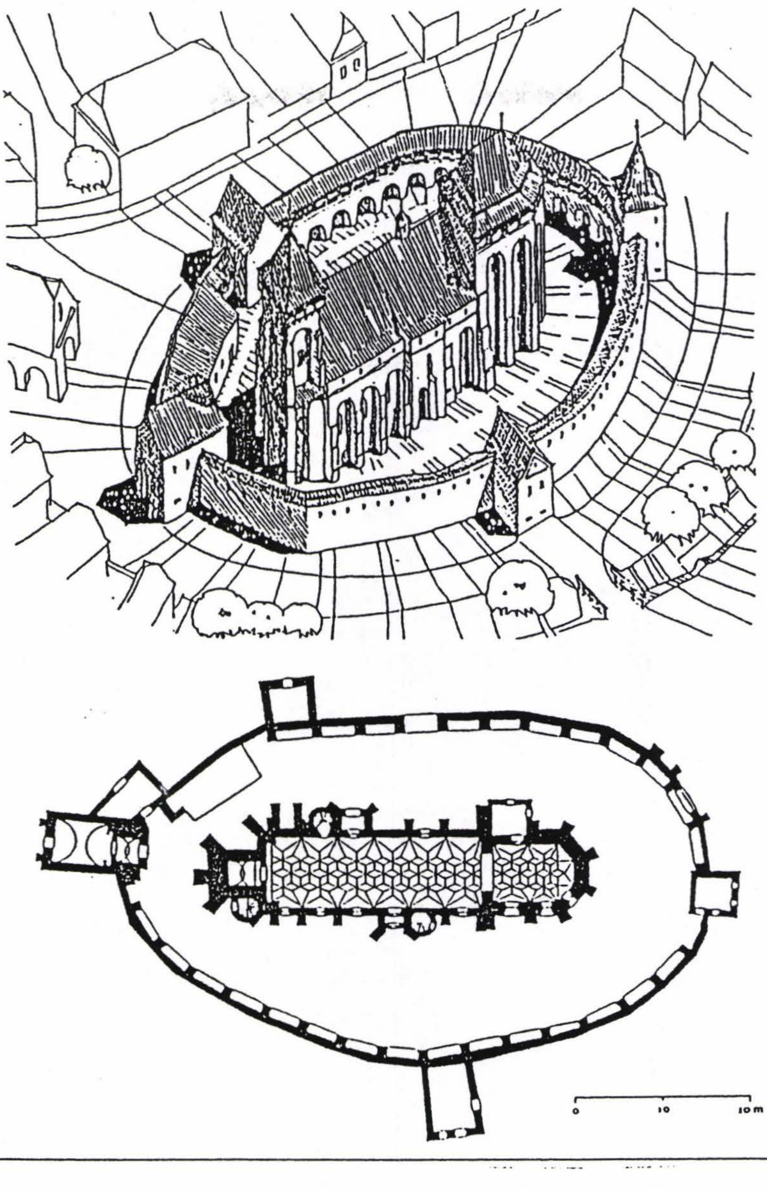
Le rôle de la communauté patriarcale dans la vie de chacun peut être mieux définie si on tient compte de la densité relativement réduite de la population du passé (9); cette situation poussait vers la coalition les membres des petites communautés dans toutes les situations difficiles (activités agricoles, construire des maisons, creuser des puits, combattre un incendie et bien entendu défendre les vies et les fortunes)

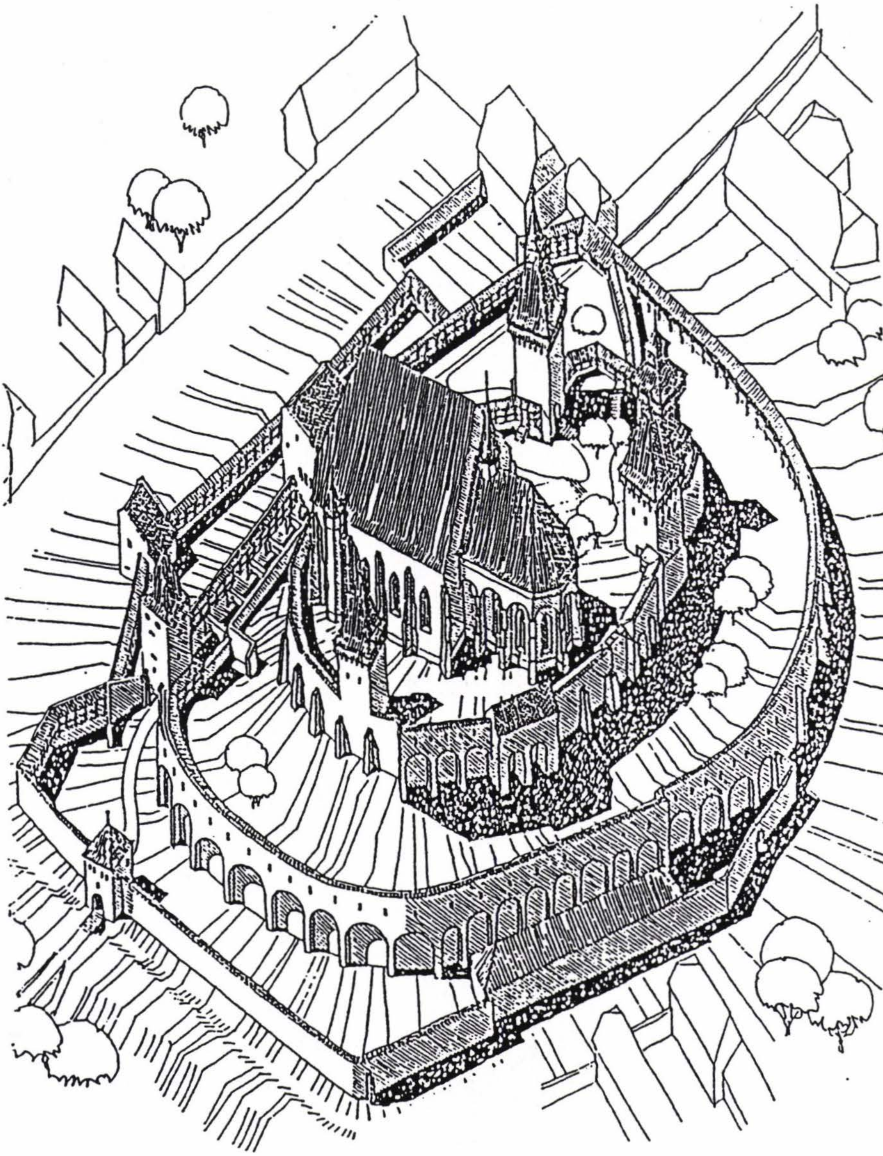
Si ces conditions étaient déjà nécessaires pour avoir une vie 'civilisée' dans les régions d'origine, elles le devenaient d'autant plus dans la nouvelle patrie, agitée par des disputes locales, des rebellions, des razzias de voleurs, des guerres fratricides, des fréquentes incursions des guerriers venus de l'extérieur du pays. L'expérience tragique de la vie a prouvé que dans des situations dangereuses la seule garantie de sécurité est offerte par la solidarité des voisinages. Les événements qui se sont déroulés en 1241 /invasion tatare/, avec des conséquences dévastatrices pour tout le sud-est européen (10)ont déterminé pour la défense des biens et de la vie la révision de l'ensemble du système de fortifications de la province (« voïvodat ») basé au début exclusivement sur les cités royales.

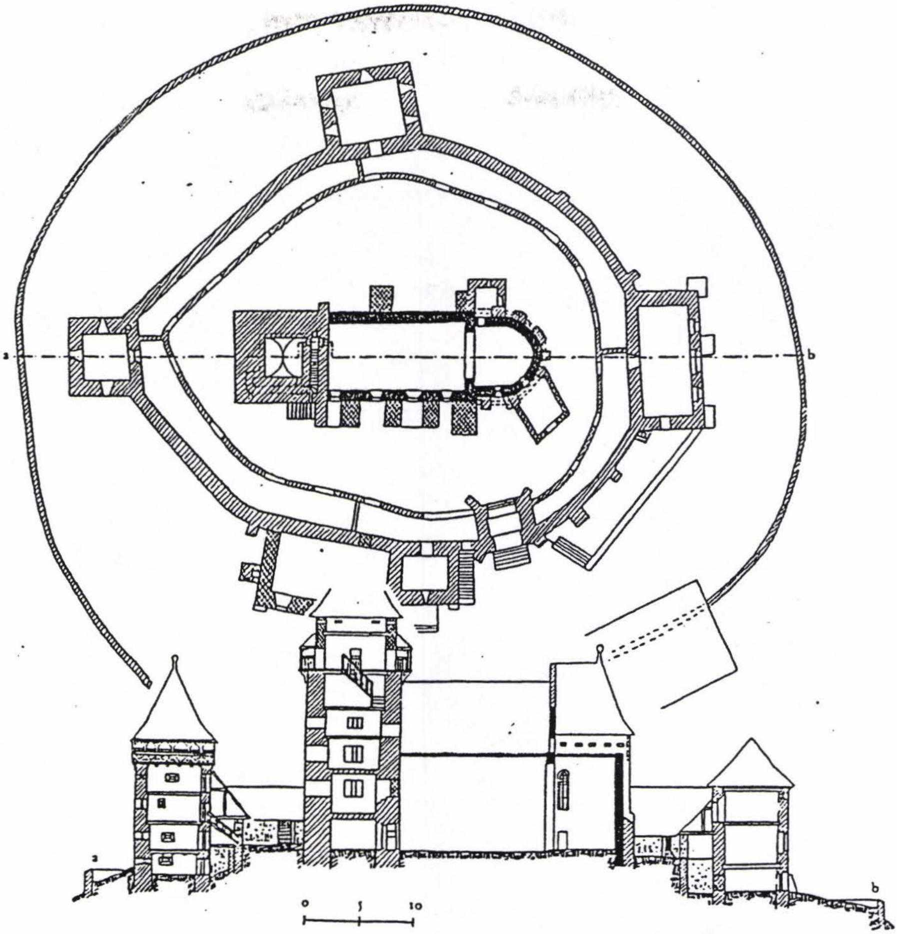
De nouvelles fortifications sont élevées dans des points stratégiques (par exemple le château « Landskrone » du village de Tâlmaciu; le château de Bran - « Törzburg »; plus tard le château Turnul Roșu, et ainsi de suite); d'autres ont eu un caractère régional, celui de « cité pour le refuge » (Slimnic, Rupea, Saschiz, Cisnàdioara); les villes fortifiées de Cluj, Sibiu, Bistrița, Sighișoara, Brașov etc. se sont entourées d'enceintes fortifiées et de portes inexpugnables, défendues par les corporations. Pour les petites communautés il était difficile de suivre cet exemple, soit à cause de l'absence de moyens matériels et de force de travail, soit à cause du petit nombre de défenseurs en cas d'attaque (11). Ainsi, divers villages qui ne pouvaient pas trouver refuge dans les cités voisines, se sont contenté de creuser des fossés destinés au refuge (12), d'autres en construisant un simple mur d'enceinte; les plus pauvres, grâce à l'esprit de solidarité, étaient aidées par des voisins, par des quêtes publiques, ou par l'exemption d'impôts.

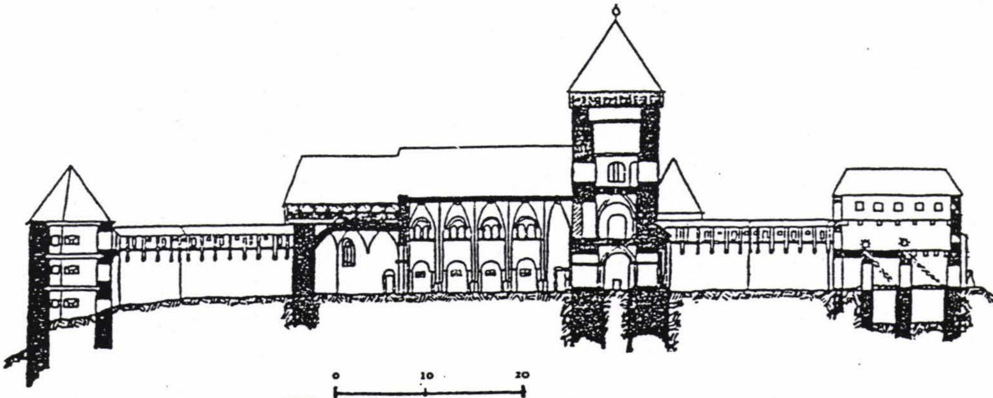
Naturellement, les églises étaient aussi l'oeuvre de l'esprit communautaire; construites d'abord en bois, on s'est vite orienté vers une place fortifiée située dans le village même, entourée

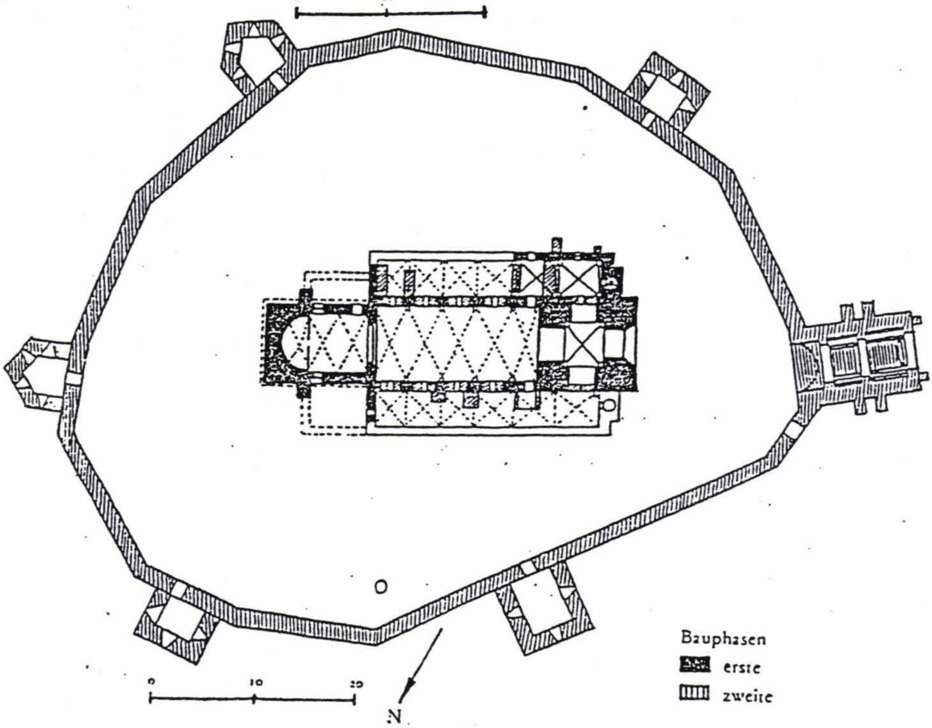
Valea Viilor






a
b
a
b
0
5
10


0
10
20


0
10
20
N
Bauphasen
erste
zweite

de palissades et de fossés. C'est ainsi que sont apparues les églises fortifiées (« Wehrkirche ») et par la suite les eglisés-citadelle (« Kirchenburg »).

On pouvait fortifier l'une des tours, au-dessus du transept, ou au-dessus de la porte, ou une située sur la muraille qui servait de donjon (« Bergfried ») d'observation ou de refuge en cas d'attaque (à Bàrcut - nom roumain - Bekokten -nom saxon; à Proştea Mare - Grossprosdorf; à Movile - Hundertbücheln; à Netuş - Neithausen etc.). Un deuxième pas est la surélévation en absence d'un donjon de toute la nef (à Bràdeni - Hendorf), ou seulement de l'abside du choeur (à Boz - Busd bei Mediasch; à Boz - Busd bei Mühlbach). Les plus grands villages essaient d'imiter les villes en fortifiant les courtines avec des tours ou des bastions installés dans les angles de la muraille (comme à Bàgaciu - Bogeschdorf; à Valea Viilor - Wurmloch,; à Cloaşterf - Klosdorf; à Dràuşeni - Draas), en doublant et même en triplant les parties les plus exposées de la muraille (comme à Hàlchiu - Helsdorf; à Viscri - Deutschweiskirch). Un nombre réduit de villages a réussi même à créer des véritables systèmes inexpugnables (comme à Archita - Arkeden,; à Apoldul de Jos - Grosspold; à Cisnàdie - Heltgau; à Prejmer - Tartlau; à Şeica Micà - Kleinschenk; à Hàrman - Honigberg; à Cristian - Grossau), avec plusieurs enceintes, des tours, des bastions, un donjon et un coeur fortifiés, et même avec des fossés remplis d'eau et des pont-levis. A Valea Lungà - Langenthal il y a même un tunnel pour le refuge, qui part de la crypte de l'église.

L'église fortifiée ou l'église citadelle ne peuvent pas se contenter d'être des lieux de prière et de refuge (13). Afin d'assurer même durant les sièges des conditions de vie acceptables on devait avoir des espaces pour habiter, pour déposer des provisions, des fourrages, avoir des sources et des réservoirs d'eau potable. On vit ainsi apparaître dans les enceintes comme un véritable deuxième village (comme à Râşnov - Rosenau), des chambrettes en bois ou en pierres et briques (comme à Copşa Mare - Grosskopisch; à Cisnàdie - Heltau; à Viscri - Deutschweisskirch); en certains cas il y eut même plusieurs niveaux superposés (comme à Hàlchiu - Helsdorf; à Prejmer - Tartlau; à Hàrman - Honigberg). Parfois on utilisait la technique archaïque des fosses piriformes avec les parois durcies par le feu (14); la tour du lard - « Specktum » (15) continue sa tradition jusque dans le monde contemporain (comme à Slimnic - Stolzenburg; à Agnita - Agnetheln; à Bàrcut - Bekokten; à Richiş - Reichesdorf).

Des espaces secondaires abritent la maison du prêtre, du gardien (comme à Cisnàdie - Heltau; à Şona - Schönau), des mairies (comme à Biertan - Birthälm; à Richia - Reichesdorf), des écoles (comme à Roadàş - Rorhbach; à Richia - Reichesdorf; à Prejmer - Tartlau), des salles de réunion et même une maison d'arrêt pour les personnes qui troublent l'ordre (16). Enfin, à Cristian - Grossau survit un espace qui recevait les malades contagieux - la « maison des pestiférés ».

Par ailleurs, le donjon était un point permanent de surveillance qui annonçait l'éventuelle approche de l'ennemi (17) mais aussi signalait tout début d'incendie dans le village ou sur le territoire villageois.

Dans certaines zones (celles du Hârtibaciu, du Cibin, de l'Olt, et à Cisnàdioara - Michelsberg, à Daia - Talheim, à Şura Mare - Grosscheuern, à Guşteriţa- Hammersdorf, à Dealul Frumos - Schönberg, ultérieurement aussi au Pays de Bârsa, à Prejmer - Tartlau, à Hàrman - Honigberg, à Petreşti - Petersberg, à Feldioara - Marienburg)), sous l'influence des grands courants venus de l'Europe Occidentale on reconnaît le sceau du style romanique; dans la région de Târnava Mare (à Bratei - Pretai, à Aţel - Hetzeldorf, à Màlângrav - Malmkrog, à Richiş - Reichesdorf) celui d'un style gothique sobre; à Valea Viilor - Wurmloch, à Viscri Deutschweisskirch et à Rotbav - Rorhbach on observe des éléments pris à la renaissance.

*

Si on essaie de répondre aux questions posées par la structure et la composition de ces structures fortifiées, nous croyons que l'un des facteurs déterminants est le statut juridique des habitants, selon qu'ils étaient paysans non-asservis ou asservis (iobagi) (18), statut qui pouvait encourager ou empêcher les initiatives. Leur situation économique, le nombre des fermes ont certes eu aussi un rôle important.

Quant aux aspects défensifs deux éléments s'imposent; l'emplacement de l'habitat par rapport aux voies de pénétration des éventuels ennemis (19) et enfin le relief de l'habitat; les solutions diffèrent selon qu'il s'agit d'une plaine, d'une zone de collines ou d'une de montagne (20); la preuve nous est donnée par l'ampleur des mesures prises pour défendre les habitats de la plaine du Pays de la Bârsa (21).

Dans les conditions dures de la vie passée, l'église - cité a constitué donc une réplique en même temps militaire, sociale et culturelle des communautés paysannes, réplique efficace puisque elle a réussi à préserver l'essentiel de la vie de ces communautés.

NOTES

1) Dans les documents de l'époque les colons étaient désignés du nom de « hospites », de « Theutones », de « Flandrenses »; le nom de Saxons (en roumain Sași) a été employé par les Hongrois, qui désignaient par ce mot en général les groupes ethniques d'expression germanique; les Finlandais aussi les désignent du nom de Saxa. Dans les documents moyenâgeux de la Moldavie on trouve également le nom de Sasove.

2) L'époque de l'installation des colons Saxons correspond avec celle des croisades; dans les régions d'origine des « Flandres », Bernard de Clairvaux alimentait une conscience religieuse qui réunissait le désir de participer aux croisades avec celui de renouveler la vie de l'Eglise.

3) Ils se sont défendu même contre un nucleus 'seigneurial' de Saxons (« greavi »), groupe constitué par les successeurs des anciens chefs élus à l'époque de l'installation des colons. Désirant s'imposer en tant que seigneurs, ils sont exclus de la communauté pour être ultérieurement assimilés par la noblesse hongroise.

4) Un système de « self-government » admiré en 1865 par l'anglais Charles Bonner qui parcourt et étudie la Transylvanie.

5) Appelé pour les filles « Schwesternschaft » qui ont les mêmes droits et obligations que les jeunes hommes.

6) Règlements écrits (« Ordnungen ») qui par exemple précisent le degré de « luxe » admis pour les vêtements de chaque catégorie sociale à part; on y définit les pièces, les matériaux, les accessoires et concernait également les hommes et les femmes.

7) Chacun possédait ses statuts basés sur des règles écrites, un budget; les corporations disposaient même de possessions collectives (un siège, une maison pour les hôtes, des étangs avec des poissons, des jardins, des vergers, des pâturages, des installations techniques).

8) Les statuts prévoyaient les devoirs de chacun, les formules utilisées durant les cérémonies, les punitions, les amendes qui maintenaient l'ordre dans les communautés.

9) En Angleterre (qui avait à l'époque 4 millions d'habitants) on comptait 30 habitants par km carré, en France 40; une ville, qu'on distinguait difficilement d'un habitat rural, pouvait avoir 5000, rarement 7000 habitants. Les efforts faits pour défricher la terre, régulariser le cours des rivières, assainir les marais, ou l'introduction de l'assolement triennal destiné à augmenter la production et par conséquent à développer le commerce étaient annihilés trop souvent par les guerres, les épidémies, les catastrophes naturelles qui empêchaient en même temps une augmentation importante de la population.

10) En 1241, après avoir détruit les villes de Rodna, Bistrița, Dej, Cluj, Oradea, Zalău, les Tatares occupent les villes de Brașov (Kronstadt), de Sibiu (Hermannstadt) de Sebeș où ils pillent les environs.

11) Le nombre des maisnies peut être évalué à 8 (à Dobâca, département de Alba) et à 54 (à Cisnàdie, département de Sibiu); la moyenne représente 17 familles. Des fois, à la suite d'invasions, les quelques familles qui survivent sont aidées avec de l'argent: en 1494, le village de Ticușul Vechi, avec 10 familles, reçoit 8 florins; en 1504, le village de Laslea est exempté de la paye de 3 florins· en 1507, le



village de Bàrcut reçoit à deux reprises 10 florins; le village de Saroş est exempté à deux reprises de la paye de 12 florins d'impôts.

12) Au village de Dipşa Dürrbach (département de Bistriţa Nàsàud), elles sont profondes de 3 « stânjeni » (environ 5,79 6 m).

13) Dans le voisinage des églises les plus grandes on peut observer des petites chapelles peintes, qui prennent l'aspect d'une tour de défense (comme à Biertan Birthälm; à Petreşti Petersberg, département de Braşov; à Hozman Holzmengen; à Saroş pe Târnave Schuersch); elle datent du temps où les habitants étaient catholiques et elles étaient probablement utilisées pour effectuer les offices religieux en temps de malheur, car l'église abritait des femmes, des enfants, des vieillards, les personnes blessées.

14) Dans les villes, ces greniers souterrains « Komlauken » étaient administrés par les corporations.

15) Chaque famille avait sa place bien numérotée; l'accès au lard s'effectuait en présence du gardien de la citadelle (qui portait un sceau), et ceci seulement certains jours; les exceptions étaient les situations imprévisibles, comme par exemple les naissances.

16) A Biertan on y enfermait les couples mariés qui se disputaient, jusqu'au moment où ils promettaient de ne plus le faire.

17) Ces points de surveillance étaient positionnés de telle manière qu'elles pouvaient réceptionner les signaux venus d'autres points de surveillance.

18) Le long des années la situation des habitants installées sur les terres du Comitat s'est aggravée, suite aux changements répétés de leurs seigneurs. Ainsi, le village de serfs Valea Lungà Langenthal (dans la région de Târnvaa Mare), donné initialement comme fief (par le roi Carol Robert d'Anjou) à Nikolaus de Tâlmaciu, avait entre 1376-1395 plusieurs maîtres; à la disparition du servage, il en comptait une vingtaine. Les problèmes concernant la propriété créaient souvent des tensions, conflits solutionnés soit par des actes violents, soit par d'interminables procès. Mais les manifestions de solidarité de plusieurs villages asservis contre l'oppression des seigneurs n'étaient pas rares. L'effort des habitants du village de Şona Schönau (dans la région de Târnava Micà), lors du rachat des terres en 1869, n'a pas été simple, car ils ont du payer 20.000 florins aux 11 anciens propriétaires.

19) Les habitats situés sur les routes de passage des montagnes (comme le défilé de l'Olt, le col de Bran, les passages des Carpates orientaux) étaient le plus exposés.

20) La citadelle de Cisnàdioara Michelsberg, située sur un mamelon haut d'à peu près 100 m, était facilement défendable par sa position et par les versants abrupts de la colline; on n'a pas senti donc le besoin de construire un donjon, des tours ou des bastions. Les immenses pierres sphériques montées sur la colline par les jeunes hommes du village constituaient l'artillerie lourde destinée à décourager les assaillants, à une époque où les boulets eux-mêmes étaient en pierre.

21) Les citadelles de Prejmer Tartlau, de Hàrman Honigberg et de Hàlchiu Helsdorf possédaient des courtines particulièrement hautes, voies de pénétration qu'on pouvait facilement bloquer par des dispositifs efficaces.

CHOIX BIBLIOGRAPHIQUE

800 de ani. Biserica Germanilor din Transilvania; publié par le Musée Brukenthal de Sibiu, catalogue d'exposition, 1991.

« Charles Bonner und die Siebenbürger Sachsen »; extrait de l'ouvrage « Transylvania, its Products and its People »; Londres, 1865.

GHEORGHE ANGHEL, ION BERCIU
Cetàţi medievale din sud-estul Transilvaniei. Bucarest, 1968, les éditions Mderidiane.

TEODOR OCTAVIAN GHEORGHIU
Arhitectura medievalà de apàrare in România. Bucarest, 1985, Editura Tehnicà.

H. FABINI, A. FABINI
Kirchenburgen in Siebenbürgen; Leipzig, 1985.

NICOLAE IORGA (avec une préface de)
Ce sunt şi ce vor Saşii din Ardeal; Bucarest, 1919, les éditions Neamul Românesc.

THOMAS NÄGLER

Die Ansiedlung der Siebenbürger Sachsen; Bucarest, 1979, les éditions Kriterion.
PAUL NIEDERMAIER
Siebenbürgische Städte; Bucarest, 1979, les éditions Kriterion.
GEORGE OPRESCU
Die Wehrkirchen in Siebenbürgen; Sachsenverlag, Dresde, 1961.
J. K. SCHULLER
Umrisse und kritische Studien zur Geschichte von Siebenbürgen; Sibiu, les éditions Schmiedicke.
TIBOR SZENTPETERY, TEREZIA KERNY
Gottes feste Burgen; Budapest, s.d.

LES LEGENDES DES ILLUSTRATIONS

Page 57 -Eglise fortifiée à Wurmloch Valea Viilor; (d'après '800 de ani...').
Page 58 Eglise fortifiée à Birthälm Biertan (daprès '800 de ani...').
Page 59 Eglise fortifiée à Deutsch Weisskirch Viscri (d'après george Oprescu).
Page 60 Eglise fortifiée à Draas Dràuşeni (d'après George Oprescu).
Page 63 Les celliers des paysans dans la cour de l'église fortifiée de Tartlau Prejmer (photo Paul Petrescu).

LA SUCCESSION DANS LA COUTUME DES SLAVES DU SUD (1)

Nikola F. Pavkoviç

Cette étude présente la conception ethnologique de la succession selon le droit coutumier des temps récents (XVIII-e - XX-e siècles) chez les Slaves des Balkans. Cependant, nous n'avons pas l'intention de donner un aperçu historique détaillé de la question, mais de comparer sur les bases matérielles déjà existantes le concept ethnologique et celui juridique, et de construire un modèle ethnologique et théorique de la succession.

De même que dans l'histoire et la théorie du droit, ce dernier est mis en relation avec l'avènement de l'Etat, la succession doit être mise en relation avec l'institution de la propriété privée. La notion de succession désigne dans la théorie du droit l'ensemble des prescriptions juridiques qui règlent le cours des droits patrimoniaux et des obligations, après le décès réel ou déclaré de celui qui a été jusqu'alors leur possesseur. Tous les objets, tous les événements et toutes les obligations qui représentent l'objet de la succession sont désignés par le nom d'héritage ('nasledje' ou 'ostavina'). La personne ou les personnes qui héritent partiellement ou entièrement sont les héritiers (2).

Dans la conception de l'ethnologie juridique contemporaine, l'ensemble de la succession est sensiblement plus large et plus riche que la conception juridique stricto sensu. En dehors des biens matériels (situés sur le premier plan dans la conception juridique) ici s'ajoutent les biens sociaux et spirituels. Nous retenons quatre groupes de questions qui forment la base et le point de départ pour l'esquisse qui suit du modèle de l'étude ethnologique de la succession, selon le droit coutumier des Slaves balkaniques.

1) La succession des biens (pas seulement matériels) se situe à la croisée des chemins que représentent les droits personnels et réels ('liçna i stvarna prava'). Là se rencontrent et s'entrecroisent les objets et les êtres; les individus deviennent des personnes avec des statuts bien déterminés tout comme on accorde aux objets des qualités et des rôles déterminés. A cause de cela il est important de faire attention au vocabulaire qui explique certaines notions concernant les personnes et les choses.

2) La succession de certains biens est déterminée par l'organisation économique. Il y a des biens qui représentent la propriété collective de certaines communautés parentales ou territoriales. En principe, ce genre de biens est inaliénable en dehors de la communauté parentale, mais aliénable à l'intérieur de cette communauté et cela pour des biens déterminés. Le recensement et la classification des différentes sortes de biens d'après les modalités de leur circulation et aussi d'après divers critères qualificatifs, apparaît comme une action préalable nécessaire.

3) Le système de la succession est lié aussi au type de famille, (par exemple la 'kuça zadruzna' - zadrouga) ou à une autre forme de communauté. Dans le cadre de ces communautés on fait d'une certaine manière le transfert non seulement des biens matériels mais aussi d'autres sortes de biens et de fonctions.

4) La succession est déterminée aussi par les décisions et les pouvoirs du groupe. Certaines personnes sont exclues entièrement ou partiellement tandis que d'autres bénéficient pleinement des droits de succession. Tout cela est conditionné également par le sexe, par l'âge, et par la position d'une personne dans la structure parentale du groupe (3).

APERÇU SEMANTIQUE.

Dans un bref aperçu sémantique nous partirons des catégories linguistiques de nos idées et de nos pratiques sociales traditionnelles. Il faut par exemple souligner le double sens que recouvre le terme unique d'héritier. En effet, il désigne celui à qui quelque chose appartient d'après le droit successoral désigné en latin par le terme de 'heres, heredis' et par celui de successeur, 'successor, successoris' (4). La notion de héritier désigne le fils légitime et également le fils adoptif ou le beau-fils (dans le cas d'un mariage uxorilocal); les deux derniers reprennent toutes les fonctions d'un fils réel qu'il remplacent à tous points de vue (5).

La question est de savoir s'il s'agit chez ces populations de la durée ou de la succession; en effet, il y a plusieurs raisons pour lesquelles il nous est possible de parler plutôt de durée (continuité) dans un sens culturel, que de successions dans le sens strictement juridique. Il s'agit de la continuation culturelle de la pratique sociale et du modèle conceptuel concernant la primauté de l'intérêt général dans le domaine de la propriété foncière et ses conséquences sur les intérêts individuels.

Les justifications se trouvent dans la forme de la propriété et de la famille, étroitement liées au droit de succession concernant surtout les biens matériels. La forme de la famille, de même que celles des communautés plus larges comme la phratrie ou la tribu conditionnent directement le complexe des questions liées à la succession.

Dans la pratique du droit coutumier des Slaves du sud et des Albanais (ceci jusqu'au XIX-e siècle) l'institution de la pleine propriété juridique sur l'immobilier était peu développée. C'est la raison pour laquelle les achats et les ventes ont été longtemps limitées par le droit de préemption des proches parents ('pravo prvokupa blizike'). Pour faciliter le déroulement es ventes et des achats il est nécessaire que le droit sur la propriété privée et personnelle soit pleinement développé, chose et jusqu'au XIX-e siècle ce n'était pas le cas.

Déjà au Moyen Age, autant qu'on peut le savoir, la terre avait une importance économique capitale dans la vie des diverses formes de communauté. Il s'agit avant tout de la terre arable devenue propriété familiale. Les communaux (désignées par le terme de 'planina' - montagne) étaient la propriété des communautés plus larges (et tribu, devenues plus tard village et district). Il n'était pas possible de disposer facilement et librement de la terre arable familiale, terre qui était héritée, car elle était sous le contrôle des proches parents et même des parents plus éloignés (6). Les liens familiaux n'appartiennent à des personnes isolées, mais à la lignée comprenant les morts, les vivants et les générations à venir. Selon le droit coutumier les possesseurs de l'héritage ('baştina') sont obligés de la sauvegarder et de la transmettre à la génération suivante. On peut donc affirmer que la possessions - 'drzavina' et l'usufruit - 'plodouzivanje' étaient plus présentes et claires que la propriété privée. Pour cette raison la notion de successeur représente plutôt celui qui est seulement un maillon dans la chaîne des bénéficiaires et des usufruitiers que la personne qui possède une pleine propriété juridique sur un bien.

Ayant tout cela en esprit, et surtout le caractère naturel de l'économique passée des campagnes, on a constaté avec raison que la famille était plutôt une formation autogestionnaire que personne juridique (7).

LES CATEGORIES DE BIENS.

a) Les communaux.

Les biens communautaires sont liés aux organisations suivantes; la tribu, la phratrie et le village. Leurs caractéristiques essentielles sont:

leur indisponibilité et dehors du groupe et, en principe, l'impossibilité de les diviser à l'intérieur du groupe;

la forme principale de l'économie est l'élevage semi-sédentaire; comme les propriétés familiales des terres arables sont assez petites, les biens collectifs (pâturages, forêts) ont une grande importance économique;

chaque famille possède en principe les mêmes droits sur les terres communautaires, le nombre de ses membres et l'importance de son bétail n'étant pas pris en considération; en fait, les droits ne sont pas les mêmes, car les familles possédant un plus grand nombre de bêtes profitent plus des bien communautaires. Le droit d'exploiter ces biens ne sont pas aliénables ni accessibles à ceux qui n'appartiennent pas à la communauté;

sur les terres communautaires chaque famille peut construire une cabane pour abriter les éleveurs, délimiter une parcelle pour y installer un jardin potager, etc.; cette façon de prendre possession d'une parcelle ne donne pas droit à une propriété stable, car la parcelle redevient toujours pâturage communal;

le devoir de chaque personne et de chaque communauté est de défendre les biens communautaires contre ceux qui n'appartiennent pas à la communauté;

si un étranger achète ou acquiert d'une autre manière une parcelle de terre arable dans la communauté, il n'acquiert pas automatiquement le droit d'usage des pâturages et des forêts communautaires;

les biens communautaires sont acquis par l'occupation de terres apparemment libres, 'n'appartenant à personne', par succession, par achat, par guerre et conquête;

durant le passage progressif vers l'agriculture, une partie des forêts communautaires sont transformées en pâturages ou en terres arables devenus propriété familiale; dans ce cas la terre communautaire est partagée entre les familles à l'amiable; une famille qui n'a pas participé à l'acquisition des pâturages par conquête, ne participe pas non plus à son exploitation, ni à un éventuel partage.

b) Le caractère communautaire des biens familiaux.

La zadrouga et la famille nucléaire ('inokosna porodica') ont les caractéristiques suivantes:

La zadrouga est composée habituellement par plusieurs générations de personnes apparentées, et comprend rarement de personnes non-apparentées. Les biens de la zadrouga sont inaliénables en dehors de la communauté familiale, et partageables toujours à l'intérieur de la communauté. Il y a cependant des exceptions en cas de besoins majeurs, famine, rachat de servage, dette de sang. La protection des biens hérités ('baștinsko dobro') contre leur aliénation se déroulait selon un mécanisme institutionnalisé qui empêchait leur vente en dehors d'un certain cercle parental et inclut le droit de préemption.

Dans la zadrouga, comme dans une famille nucléaire (comme l'a démontré Baltasar Bogișiç), le 'patria potestas' n'est pas développé. Ceci est vrai même pour les cités médiévales les plus développées (9) Les biens hérités appartenaient à la communauté, aux générations en vie et futures. Cette situation est liée à l'idée que la communauté familiale est permanente. Le problème de la succession ou des fonctions ne se pose pas pour une zadrouga tant qu'elle existe, c'est-à-dire tant qu'il y a des héritiers mâles. La situation était la même dans la zadrouga non-parentale et ceci jusque en 1852, car les biens des membres décédés de la communauté étaient hérités par les autres

membres, et non pas par des parents des personnes décédées qui vivaient en dehors de la zadrouga (10). Dans ce cas, comme lors des successions, l'essentiel était la communauté de vie et non pas la parenté consanguine.

Le décès d'une personne dans une zadrouga (s'agirait-il même du chef du groupe domestique) n'ouvre pas nécessairement la succession, car la propriété appartient au groupe. La succession des biens se pose lors de l'extinction de la communauté ou en absence de proches parents. Ceci est réglé par les prescriptions juridiques de l'Etat ('drzavno pravo') ou par le droit coutumier; dans la zone panonienne l'héritier est dans ce cas l'Etat ou le seigneur local, dans la zone dinarique la parenté éloignée (11).

Bogişiç a prouvé que même dans le cas d'une famille nucléaire la propriété a un caractère proche de celui de la zadrouga. En effet, ici non plus le père (le chef du groupe) n'est pas le propriétaire privé des biens immobiliers; il est a égalité avec ses fils dans tous les droits de propriété. Les biens ne sont pas aliénables, sauf dans le cercle des proches parents ('blizika'); par contre, ils sont transmissibles par succession.

c) Les biens privés.

Ces biens sont aliénables même en dehors du cercle des parents; ils sont aussi transmissibles par héritage. La dot ('osobac' ou 'prçija') d'une femme est héritée en ligne verticale, premièrement par les filles; en absence d'enfants, la transmission peut se faire en ligne horizontale dans la lignée de la femme. Si un homme possède une dot, elle revient à la zadrouga lors de sa mort (12).

LES BIENS HERITES.

a) Le bétail fait partie de l'héritage; il se transmet selon les mêmes principes que la terre. Il est aliéné plus facilement que les biens immobiliers, car on obtient de cette manière de l'argent pour régler les obligations de la famille.

b) Les biens immobiliers comprennent les terres arables les pâturages, les forêts, les bâtiments, les vergers, les vignobles, les moulins. La terre achetée ('zemlja kuplenica') peut être aliénée plus facilement que celle héritée ('baştina').

c) Lesbiens qu'on peut appeler sociaux comprennent le titres et les fonctions (par exemple celle de 'knez' - prince, de 'vojvoda' - chef guerrier surtout, de 'barjaktar' - porte-drapeau). Il ne s'agit pas tellement d'une transmission verticale de père à fils, mais il s'agit surtout de lignées, ou de maisnies, qui donnent régulièrement certains chefs. Dans de rares cas la transmission devient oblique, en passant de la lignée de l'oncle maternel à celle de son neveu (le fils de sa soeur).

Le nom du groupe se transmet habituellement par la lignée masculine - paternelle; la matrilinéarité est sporadique et elle apparaît dans les cas des mariages uxorilocaux

d) Durant des siècles, selon l'administration ottomane des régions balkaniques, la terre appartient à l'Etat ottoman. Le droit islamique affirme que le 'raya' (sujet chrétien de l'empire) n'a pas des droits sur la propriété foncière. L'héritage paysan ('seljaçka baştina') considéré comme terre d'état ('mirijska zemlja') ne peut être ni donnée, ni vendue, ni échangée, ni mise en concession. Selon Ebusud (13), juriste turc du XVI-e siècle, la terre est donnée en concession aux rayas à titre d'usufruit ('drzavina') et ceci dans des conditions bien déterminées. On trouve les mêmes interdictions de vente, d'échange et de transmission des terres en Bosnie, dans l'interprétation de la loi de Mehmed Behaia de 1610 (14). La loi ottomane considère que le droit du raya sur la terre

n'est pas celui d'une propriété complète, mais d'un bail durable et qui peut être hérité. Le raya considère ce bail transmissible telle une succession qui intervient à l'occasion d'un héritage (15). Une pareille forme de bail permanent (transféré de père à fils) existait également en Dalmatie où les paysans - bourgeois cultivaient les terres patriciennes.

e) La vengeance et donne naissance à un héritage moral, lié à l'honneur, également du côté des ceux ayant perdu une personne, que du côté des ceux qui doivent 'rendre le sang'. La succession est dans ce cas en rapport avec la structure parentale des groupes. Il s'agit d'une transmission verticale par les hommes, en ligne ascendante (père, grand-père) ou descendante (fils, petit-fils). La succession horizontale englobe les frères d'abord, ensuite les autres membres de la phratrie ou de la tribu. Le transfert et la succession d'une vengeance ne peut pas être évitée, car elle est acquise par la simple appartenance à un groupe; le contraire devient possible seulement dans les cas où on se sépare du groupe engagé dans une vendetta.

f) Les biens spirituels sont ceux du parrainage ('kumstvo') et de la fête du saint patron domestique ('krsna slava'). Le parrainage appartient aux biens par excellence transmissibles et il se définit comme un rapport permanent et 'héritable' inter-familial (16). Cette obligation impose aux parrains la plus stricte exogamie par rapport au groupe du filleul; elle est dans ce cas plus forte et plus stable que l'exogamie lignagère. La relation de parrainage n'est ni rompue ni changée, sauf dans des cas de grande nécessité.

Le saint patron domestique est lui aussi transmissible et héritable en ligne verticale et masculine, du père au fils, ou du père à la fille dans le cas d'un mariage uxorilocal ('domazetski brak'). Le nom du saint patron est transmis ensemble avec la maison et la propriété selon les lois habituelles de la succession.

LES UNITES SOCIALES ET LA TRANSMISSION.

La tribu ('pleme') et la phratrie ('bratstvo') sont en principe les successeurs de l'ensemble des biens. Les biens de la tribu se partagent entre les phratries, ceux de ces dernières entre les lignages et les maisnies.

La transmission est en général patrilinéaire; lors du partage d'une zadrouga, la femme hérite de la partie idéale de son mari décédé seulement si elle a eu des enfants avec lui et qu'elle ne se remarie pas. En absence de descendants mâles une fille peut avoir le droit d'usufruit jusqu'au mariage ou jusqu'à sa mort. Elle hérite les biens familiaux dans les cas où elle fait voeu de célibat, situation qui arrive dans les régions tribales. Elle est alors une 'ostajnica' ou 'virgina' - vierge. En fait, elle fait voeu de devenir socialement un 'homme'; elle prend un nom masculin, porte des vêtements masculins et se comporte en tant qu'homme et héritier. Durant sa vie elle dispose de tous les droits sauf de celui d'aliéner la propriété (17). Après sa mort, les parents agnatiques collatéraux les plus proches héritent de tous ses biens.

Lors d'une transmission de patrimoine, l'ordre vertical est normal et spécifique pour la structure patriarcale de la succession. Tous les biens hérités (sauf la dot maternelle et la fête du saint patron lors d'un mariage uxorilocal) se transmettent en ligne masculine. La dot de la mère, spécialement les habits et les bijoux, se transmettent aux filles.

La transmission horizontale arrive au niveau de la tribu et de la phratrie; dans la tribu, lorsqu'il s'agit d'une transmission de phratrie à phratrie; dans le cadre de la phratrie, lorsqu'il s'agit d'une transmission de maisnie à maisnie. La troisième forme de transmission horizontale va du frère au frère, et continue jusqu'au troisième (ou sixième) neveu, ceci seulement dans les cas de

'defunctus seminis, c'est-à-dire en absence d'héritiers mâles. Sporadiquement, la ligne horizontale de succession de l'héritage est possible entre des parents spirituels, parrain - filleul (19).

La transmission oblique va de l'oncle maternel au neveu (fils de la soeur); elle apparaît de façon exceptionnelle.

LE SUCCESSEUR.

La famille constitue le cadre social primaire où se réalise la succession; au niveau de l'organisation tribale, la phratrie tient aussi lieu de cadre social primaire de la succession. La division de la propriété d'une famille comme la zadrouga est conditionnée par la structure parentale du groupe domestique. Les frères de la première génération représentent chacun un 'pilier' qui reçoit une part égale de la succession, indifféremment du nombre de ses propres descendants. Ce principe s'applique dans le cas des biens hérités.

Seuls les hommes héritent, les épouses et les soeurs ont exclues de la succession, ce qui prouve qu'elles ne sont pas les égales des hommes. Une soeur a le droit de recevoir une dot au moment du mariage; elle a le droit de l'usufruit de la propriété du groupe si elle ne se marie et tant qu'elle vit; elle a aussi le droit de retour dans sa lignée en cas de veuvage.

La dot de la jeune fille inclut les dons des participants au mariage, de sa famille et aussi une partie (ou la totalité si elle est fille unique) de la dot de sa mère.

Après 1945, dans le droit successoral la femme devient l'égal de l'homme, la soeur l'égale de son frère. Dans la pratique, on voit fonctionner un dualisme juridique basé sur les prescriptions de la loi et sur le droit coutumier. De nos jours, lorsque la fille renonce à ses droits en faveur de son frère (constate un juriste contemporain - 20) cela ne veut pas dire qu'il s'agit seulement de la force de la tradition, car la ration économique intervient aussi; n'importe quel paysan sait que la division régulière entre frères et soeurs mène à une parcellisation extrême d'une propriété qui est déjà émiettée.

Invoquer la sagesse des raisons économiques pour expliquer la persistance de l'inégalité des sexes dans la succession, ne nous semble pas une explication suffisante pour une société de type patriarcal. Dans une telle société l'ensemble des biens sociaux et spirituels (par exemple la parenté, le nom du groupe, le parrainage, la fête de la slava familiale, la vengeance, les diverses fonctions sociales, la connaissance des généalogies) sont transmissibles et héréditaires à travers les hommes, parfois exclusivement. Serait-il possible que dans un tel système culturel, le segment des biens dits matériels (qui comprennent avant tout la terre et les bâtiments) soit une exception à l'organisation de l'ensemble? Cela me semble impossible, d'autant plus que dans les sociétés traditionnelles, les divers biens cités plus haut (dont les biens matériels) sont devenus héréditaires dans le sens juridique moderne, seulement après les biens sociaux et spirituels. Le droit primordial de l'homme dans cette société traditionnelle agraire concerne l'ensemble des biens, y compris ceux matériels (21).

Dans les conditions d'un dualisme juridique concernant la succession, la soeur peut obtenir un droit à la succession, mais au prix d'un bouleversement des relations sociales. Ou, pour mieux dire, si la soeur obtient par l'intermédiaire d'un tribunal un droit de succession, les relations de parenté s'affaiblissent et tendent vers la disparition; la mariée ne va pas avec son lignage ni en cas de deuil ni à l'occasion des fêtes. Il ne s'agit pas ici de nier le droit à l'égalité des sexes dans, mais tout simplement de souligner les conséquences négatives d'un dualisme juridique qui cause de nos jours des graves problèmes sociaux.

La situation de la femme est caractéristique; dans une zadrouga, avec ou sans enfants, elle a le droit de demeurer dans la maison du mari; elle peut user des biens nécessaires à la vie (l'usufruit - 'plodouzitak') jusqu'à sa mort, mais elle ne peut pas disposer de la propriété immobilière. Elle perd tout droit si elle revient dans sa lignée, en cas de remariage, et aussi en cas de comportement immoral (22).

Le critère de l'âge dans la succession n'a aucune importance; une seule exception doit être mentionnée, la primauté du droit du cadet sur le foyer familial ('kuçno ognjişta'); c'est lui qui reçoit la maison parentale lors d'un héritage (23).

Les biens principaux hérités, de même que l'argent, sont partagés de manière égalitaire par les frères, biens qui deviennent inégalitaire à la génération suivante par le jeu des naissances plus ou moins nombreuses de chacun des frères. La nourriture et les matières premières pour se vêtir sont divisées par tête pour l'ensemble des membres d'une zadrouga (24).

Au Moyen Age (surtout en Dalmatie) on faisait des donations au bénéfice de l'Eglise; la donation devait avoir nécessairement l'accord des proches parents. Les premiers testaments sont faits régulièrement d'après 'remedio anima', c'est-à-dire pour le salut et la paix de l'âme. Durant le haut Moyen Age, les nobles et les ecclésiastiques font régulièrement des testaments; les personnes aisées font aussi appel à cette pratique mais plus tard (25). Un legs fait par une veuve était en principe sans valeur et le tribunal pouvait l'annuler (26). Dans notre société paysanne et d'après les règles du droit coutumier, la succession par testament ('sporuçno nasledivanje') n'existait pas (27). Là où il y avait des héritiers mâles ou des parents proches, on ne pouvait pas disposer de l'héritage par testament, ni 'in vitae' ni 'in mortis causa'.

CONCLUSION.

Dans la culture sociale traditionnelle des Slaves des Balkans la tendance à la succession s'exprime dans le souci et l'insistance obstinés à avoir une descendance mâle. En effet, c'est à ces héritiers qu'on transmet les biens et les fonctions matérielles, sociales, spirituelles. C'est dans la large zone dénommée culture patriarcale que s'expriment le plus nettement les soucis et les tendances à présenter et promouvoir les valeurs sociales et matérielles. Les biens matériels n'ont pas de sens s'il n'y a pas d'héritier qui puisse assurer la continuation du nom de la lignée et du foyer familial, qui rende hommage aux âmes des défunts, s'il n'y a pas de successeur pour toutes les fonctions sociales et religieuses des ceux qui quittent ce monde. Le dicton traditionnel des Slaves balkaniques « laisser la maison et la propriété » possède avant tout ce sens.

Les relations et les garanties de la succession se font à travers les systèmes culturels donnés et socialement affirmés. Dans des conditions normales, ces systèmes qui agissent 'invisiblement', sont généralement acceptés et connus par tous. Le système culturel essentiel dans le domaine de la succession est menacé par la mort ou l'absence de descendants mâles; alors deviennent actifs des mécanismes culturels supplémentaires, auxiliaires et non-standardisés; le mariage uxorilocal, l'adoption, parfois aussi l'adoption 'mémoriale'. Le but de ces trois mécanismes culturels est le même, assurer un héritier. Dans les deux premiers on remplace un fils dans toutes ses fonctions successorales, socio-économiques et religieuses. Dans le cas d'une adoption mémoriale appelée 'habillement' ('oblaçenje'), la personne 'habillée' remplace et hérité de la personne décédée une partie seulement de ses fonctions sociales.

Les conditions d'obtention du statut d'héritier dans tous ses droits et obligations, résident dans l'adoption rituelle d'un nouveau successeur. Per ce rite public et solennel, on acquiert la reconnaissance de la communauté sociale englobante.

On peut conclure que la conception juridique de la succession concerne un aspect seulement de la question. La conception ethnologique envisage d'autres aspects aussi; elle concerne des biens situés dans le domaine social, spirituel, matériel (probablement les plus récents) et inclut l'héritage des fonctions, des connaissances, des mythes et des légendes particulières à chaque groupe.

NOTES

1) Quelque aspects de cette étude ont été présentés en octobre 1979 aux étudiants des cours de doctorat du centre Droit et culture.

2) Enciklopedija Leksikogafskog zavoda, II-e édition, Zagreb, 1968, s.v. 'Nasljedno pravo'. B. Blagojeviç (Nasledno pravo u Jugoslaviji, Beograd, 1974) exprime une idée semblable sur la succession, en la définissant comme la transmission de la propriété d'une personne à une autre, en relation avec la mort; le droit objectif désigne l'ensemble des normes juridiques qui règlent la transmission de la propriété d'une personne en cas de décès, aux autres personnes, ses successeurs.

3) Cf. le programme de recheche sur les systèmes de succession et d'héritage; Droit et cultures, n° 1, Paris, 1981, p. 89.

4) Rjeçnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. JAZU, Zagreb, 1914, s.v. 'Naslijediti, Naslijedje, Naslijednik, Nasledovati, Nasljedstvo, Nasljedjivati'. Vladimir Mazuraniç, Prinosi za hrvatski pravno-povijesni rjeçnik, I, Zagreb, 1908, s.v. 'Baștina'; Ibid., tomV, s.v. 'Nasljedstvo, Nasljedak, Nasljednik'.

5) Baltazar Bogișiç Sbornik sadașnjih pravnih obiçaja u Juznih Slovena; JAZU, Zagreb, 1874, pp. 302-307, 308-310. Tihomir Djordjeviç, Naş narodni zivot, III, Beograd, 1931, p. 611.

6) Nikola F. Pavkoviç Pravo preçe kupovine u obiçajnom pravu Srba i Hrvata; Beograd, 1972, pp. 57-59.

7) Ljubinka Çiriç-Bogetiç Komunice u Crnoj Gori u XIX veku; Titograd, 1966, p. 53.

8) Ces propriétés ont été le mieux étudiées par Çiriç-Bogetiç, op. cit.

9) Baltazar Bogișiç O obliku nazvanom inokoștina u seoskoj porodici Srba i Hrvata; Beograd, 1884. Le même, Glavanije crto obiteljskoga pisanoga prava u starou Dubrovniku; JAZU, rad V, Zagreb, 1868, pp. 129-130. K. Jireçek, Liber statutorum civitatis Ragusii. Monumenta historico-juridica slavorum meridionalium, vol. IX, Zagreb, 1904, lib. IV, cap. LVIII.

10) Ruzica Guzina Regulisanje svojinskih odnosa u Srbiji XIX veka na bazi obiçajnog prava; in Obiçajno pravo i samouprava na Balkanu i u susednin zemljama. SANU, Posebna izdanja Balkanoloșkog instituta, vol. I, Beograd, 1974, p. 458.

11) Bogișiç, Zbornik... pp. 356-357.

12) Idem, pp. 279-280, 287-288 et 364.

13) Gl'b D. Gl'bov Turski izvori na istorijata na prvoto pravoto v b'lgarskite zemi; tom. I, Sofia, 1961, p. 61.

14) Çiro Truhelka « Stari turski agrarni zakonik za Bosnu. » Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Herzegovine, XXVIII/3-4, Sarajevo, 1917, p. 457.

15) Branislav Nedeljkoviç Istorija baștinske svojine u novoj Srbiji od kraja XVIII veka do 1931; Beograd, 1936, pp. 105-107. Stojan Novakoviç, Tursko carstvo pred srpski ustanak 1680-1804; Beograd, 1906, p 69.

16) Radomir Rakiç « Kumstvo u pravoslavnih Jugoslovena kao socijalno-strukturni oblik ». Etnoloşki pregled, 10, Cetinje, 1972, p. 113.

17) Nikola F. Pavkoviç « Le mariage matrilocal dans la société patriarcale chez les Yougoslaves ». Premier congrès interntional d'ethnologie européenne, Paris, 24-28 août 1971. Mariana Guziç, Pravni polozaj ostajnice -virdzineșe u stoçarskom druștvu regije dinarida. Odrebe pozitivnog zakonodavstva i obiçajnog prava u sezonskim kretajima stoçara u jugoistoçnoj Evropi kroz vekove. SANU, Posebna izdanja Balkanoloșkog instituta, vol. 4, Beograd, 1976, p. 279.

18) Bogișiç, Zbornik..., pp. 279-280.

19) Idem, p. 353.

20) Radomir Lukiç Nașe novo pravo i seljaçko druștvo; Glas 280 SANU; Beograd, 1971, p. 155.

21) Nikola F. Pavkoviç « Tradicijsko pravo i savremena seoska porodica ». Glasnik Etnografskog instituta, XXXII, Beograd, 1983, pp. 43-44.

22) Bogişiç, Zbomik..., pp. 138-140. Vidak Vujaçiç, Nasljedni i imovinski odnosi u 'klasiçnoj' cmogorski porodici, s posebnia osvrtom na precedentno pravo muşkih. Obiçajno pravo i samouprava na Balkanu i susednim zemljama, pp. 507-508.

23) Bogişiç, Zbomik..., pp. 335-336, 339-341.

24) Idem, pp. 332-336.

25) Pavkoviç, Pravo preçe kupovine..., le chapitre sur les testaments.

26) C'est probablement à la suite de la plainte déposée par la phratrie des Krivokuça, que l'évêque monténégrin Vasilije a assigné 24 paysans au tribunal, annulant le legs de la veuve Jana qui avait fait une donation. Le verdict est le suivant: « Et nous, vingt quatre paysans nous n'avon pas pu accepter devant le tribunal que l'épouse peut léguer l'héritage marital de Jovişa Krivokuça qui a laissé deux fils, l'un de la première femme, l'autre de Jana. Et après le décès du père, est mort le fils de Jana, et l'héritage paternel est allé au frère, beau-fils de Jana. Le beau-fils mourut aussi, et l'héritage resta en possession de la phratrie » (Tomica Nikçeviç et Branko Paviçeviç, Cmogorska isprave XVI-XIX vijeka; Cetinje, 1964, le doc. 75.

27) Bogişiç, Zbomik..., pp. 357-358.

LA SAGE-FEMME ET LE BAPTEME PRECIPITE

Paul H. Stahl et Dario Benetti

Pour les gens du passé, être baptisé signifie non seulement appartenir à l'Eglise chrétienne; en effet, le baptême a des conséquences sur la vie dans l'autre monde, et cet univers imaginaire ne correspond pas toujours avec le paradis, le purgatoire et l'enfer. Cette image d'un autre monde païen, dont les origines doivent être cherchées dans le passé lointain, traverse les siècles et vit encore surtout dans les croyances des populations de l'Europe Orientale. On suppose qu'il y a un monde parallèle au monde terrestre, où se trouve une société semblable à la société d'ici-bas, où l'on retrouve ses ancêtres, ses voisins, son village et où on continue de vivre à côté d'eux, de même qu'on le faisait sur terre. Ne pas être baptisé signifie dans ces conditions non seulement ne pas accéder au paradis chrétien, mais en même temps ne pas retrouver les siens; il est certes bien difficile de distinguer et d'expliquer l'existence concomitante de deux systèmes de croyances, et qui lors de la mort s'expriment dans l'organisation de deux rituels parallèles, imbriqués, qui se déroulent simultanément (Stahl P. H., 1996). Des règles qui tiennent d'un rituel archaïque déterminent les conditions de cette vie future; à elles viennent s'ajouter les prescriptions de l'Eglise chrétienne.

La préparation pour arriver au paradis ou dans l'autre monde, commence dès la naissance, lorsque le rituel chrétien et un autre plus ancien, païen, se déroulent. Dans l'ensemble, l'idée qu'il faut être baptisé à tout prix s'impose; catholiques ou orthodoxes, qui ont un rituel normal lorsqu'il se déroule dans des conditions normales (dans l'église et en présence d'un prêtre) accordent le droit à n'importe qui de baptiser un enfant en danger de mort. On baptise avec de l'eau, du sable même et, si on est préparé, avec l'eau bénite apportée de l'église (2); chez les Grecs et les Aromounes (Valaques) de Grèce l'huile aussi semble avoir une importance particulière (Alexakis, 1998).

Selon l'Eglise, les enfants non-baptisés, n'ayant pas eu le temps de pécher, ne vont pas en enfer, mais ne peuvent non plus rejoindre le paradis. Ceci s'exprime matériellement dans l'organisation des cimetières de certaines régions de l'Europe Occidentale, France ou Italie par exemple (Zonabend, p.8); en effet, les tombes des enfants, surtout non baptisés, sont séparées de celles des adultes et on peut facilement reconnaître ces secteurs par les monuments érigés sur les tombes. En Europe Orientale on considère qu'il y a un vrai danger, pour la société et pour la nature en même temps, si un enfant meurt non-baptisé.

La personne la plus proche de la parturiente, et qui se rend compte la première d'un éventuel danger de mort, est depuis toujours la sage-femme. Ceci fait d'elle, dans les croyances de l'ensemble des populations européennes, un personnage de choix, qui accomplit parfois une action liée au christianisme (le baptême), mais qui est aussi en liaison avec les forces inconnues du monde d'où vient l'enfant. Quel est plus précisément son rôle dans les baptêmes précipités? La question, signalée par d'autres études aussi, ne semble pas avoir donné lieu à des recherches approfondies. Dans les pages qui suivent nous présentons deux cas, pris dans deux régions différentes, les Alpes italiennes et les Carpates roumaines. Il s'agit de deux types distincts de relations liant la sage-femme - la parturiente - le rituel de la naissance; en effet, l'action de la sage-femme lors d'une naissance est résolue de manière différente. Les deux exemples concernent des régions et des périodes où les services médicaux modernes n'étaient pas encore organisés, où les enfants venaient au monde dans la maison des parents et non pas dans une clinique, un hôpital et sous la surveillance d'un médecin.

VAL TARTANO: « OBSTETRIX APPROBATA »

Au nord de l'Italie, dans la région de la Valtellina (Benetti, Guidetti, 1990), se trouve la petite vallée de Tartano, la plus isolée et la plus haute (Benetti, Benetti, 1982). Les archives paroissiales locales nous ont permis de suivre toute une sérié d'aspects de la vie sociale locale pour une période située essentiellement aux XVIII-e et XIX-e siècles (Benetti, Stahl, 1995). Les problèmes soulevés par le parrainage local sont nombreux; nous avons choisi parmi eux pour les présenter ceux en relation avec la sage-femme. L'habitat local est dispersé, difficile d'accès, les maisons sont souvent à grande distance de l'église et de la maison du prêtre (qui avoisine l'église) et ce dernier n'a pas le temps ni d'être annoncé en cas de besoin, ni d'arriver à temps pour baptiser des nouveau-nés qui se trouvent en danger de mort. On sait par contre à l'avance qu'une naissance est proche, et on a donc presque toujours le temps de faire venir une sage-femme.

a) L'âge de la mort.

Combien fréquente est la situation où il y a un danger de mort pour les nouveau-nés? Quelques tableaux nous permettent de le préciser:

personnes mortes	entre 0-10 ans	à 11 ans et plus
1751-1770	64 %	36 %
1771-1790	59 %	41 %
1791-1810	57 %	43 %
1811-1830	52 %	48 %
1831-1850	49 %	51 %

Le pourcentage de la première catégorie (enfants morts entre 0-10 ans) est élevé pour l'ensemble de la période examinée, bien qu'elle diminue constamment, exprimant ainsi une amélioration des conditions de santé. Si on affine le tableau pour analyser seulement la situation de la première catégorie on trouve les suivantes:

Enfants morts	
la première année	65 %
entre 1-5 ans	29 %
entre 6-10 ans......................	6 %

Plus on descend en âge et plus le nombre des décès augmente, constatation confirmée par une analyse encore plus affinée, qui observe les décès survenus durant le premier mois de la vie:

Enfants morts	
les premiers 6 jours	68 %
entre 7-12 jours	24 %
entre 13-18 jours	5 %
entre 19-24 jours	2 %
entre 25-30 jours	1 %

On peut donc affirmer que le danger de mort pour les nouveau-nés est d'autant plus grand qu'il est plus proche du moment de la naissance, ceci permet aussi de conclure que le rôle de la sage-femme dans le baptême précipité est essentiel.

b) « Ob imminens mortis periculus », justification du baptême précipité.

Le prêtre, qui a la responsabilité des baptêmes, a aussi l'obligation de faire de temps en temps un recensement de la population locale, recensement consigné dans les cahiers intitulés 'status animarum'. Aucune personne ne porte de mention spéciale dans ces cahiers, sauf la sage-femme (la 'levatrice' en italien); le prêtre note donc son nom (ou deux noms, selon les cas) et indique qu'il s'agit de la sage-femme ('levatrix approbata'). La sage-femme semble agir ainsi dans les cas de baptême précipité comme principal associé du prêtre.

Les registres paroissiaux notent les naissances et les éventuels accidents, de même que les baptêmes pratiqués à la maison de la parturiente par une autre personne que le prêtre. La notation 'en danger de mort' ('metu mortis') indique ces cas d'exception, car c'est alors qu'on pratique le baptême à la maison. L'un des prêtres précise même que la sage-femme a aspergé l'enfant avec d'eau bénite, ce qui suppose qu'elle était allée assister la naissance munie d'une bouteille d'eau bénite, ce qu'elle devait faire régulièrement; cette situation est confirmée par les constatations faites ailleurs en Europe.

La sage-femme avait partout en Europe un rôle éminent (Mesnil, 1986); en plus de ses connaissances médicales, plus poussées que celles des autres femmes, s'ajoutent celles liées à la magie; les registres paroissiaux de Val Tartano ne mentionnent pas des actes ayant un caractère magique, mais on peut supposer à juste raison qu'ils existaient ici aussi comme ailleurs en Europe; mais les pages des registres étaient remplies par les prêtres qui n'avaient ni l'intérêt ni la mission de noter des pratiques magiques. En d'autres régions européennes, sage-femme et sorcière arrivent à signifier clairement la même chose (Domotor, 1982; Forbes, 1966).

Les formulations 'la sage-femme a baptisé à cause du danger d'une mort proche' ('ob imminens mortis periculus obstetrix baptizavit'), ou encore, 'dès la naissance, la sage-femme a baptisé à la maison' ('vix natu domi baptizavi obstetrix') apparaissent souvent dans les registres qui notent les naissances et les baptêmes. Parfois on trouve des formulations plus tragiques: 'on a baptisé un enfant dont on doutait de la survie /en aspergeant?) l'une des mains qu'on apercevait dans l'utérus de la mère' ('baptizavit infantes de cuius vita dubitabat in uno mano que ex utero matris sola apparebat'). Ces citations traversent l'ensemble la période observée; le nouveau-né peut se trouver déjà à l'extérieur mais donnant des signes de mort; il peut être seulement aperçu dans 'l'utero matris' et alors on jette sur lui un peu d'eau bénite, opération accompagnée par la prononciation de quelques paroles, équivalent du rituel de baptême. D'autres personnes présentes à la naissance peuvent aussi le faire; le prêtre lui-même, tel un médecin, peut être appelé à n'importe quel moment en cas de danger et alors on écrivait 'en danger imminent de mort il s'est déplacé vite durant la nuit' ('ob imminens mortis periculus celeriter delatu fuit nocturno tempore'). Il arrive aussi, lorsque la maison n'est pas trop éloignée de l'église, qu'on court avec l'enfant à l'église et on note dans les registres 'il fut porté en toute vitesse durant la nuit' ('celeriter delatus fuit nocturno tempore').

L'économie locale, où l'élevage et le travail dans la forêt ont une place importante, ne concernent pas seulement les hommes, mais les femmes aussi. Elles participaient à ces travaux même enceintes de plusieurs mois, et même à des moments proches de la venue au monde d'un enfant. L'analyse du lieu de la mort nous a permis de constater un nombre conséquent de morts

lointaines; le baptême dans de tels cas s'effectue loin de la maison et loin de l'église, et alors on note que le baptême s'est déroule 'en danger de mort, dans la forêt, là où il est né' ('ob metu mortis in sylvis, ubio natus est' - novembre 1736).

c) Qui effectue le baptême précipité?

L'enfant baptisé une première fois dans la maison des parents ou ailleurs, loin de la maison et de l'église, sera porté rapidement en cas de survie à l'église. L'intervalle qui sépare les deux baptêmes (maison - église) est court; d'habitude on va le jour même, sinon le jour suivant. Le prêtre effectue dans ces cas un deuxième baptême, le vrai, le complet, et note dans le registre (après avoir cité le premier baptême) qu'il a effectué un baptême normal ('ritu baptizavi').

Si on observe la situation pour la période la mieux couverte par les registres paroissiaux (1751-1860) on trouve des pourcentages stables jusque vers 1825, pourcentages qui changent par la suite car la situation médicale en général change. Nous présentons donc les cas classés dans ces deux catégories de temps, pour dégager une évolution:

Qui a baptisé à la maison des parents?

	1751-1825	1826-1860
la sage-femme	34,3 %	79,4 %
une autre femme	40,4 %	14,7 %
un homme	15,2 %	4,4 %
le prêtre	10,1 %	1,5 %

Le total des cas observés pour le premier intervalle est de 99, et de 68 pour le deuxième, chiffres suffisamment importants pour permettre de faire une distinction véridique entre les catégories de personnes qui baptisent, d'autant plus que les pourcentages qui séparent les deux intervalles sont significatifs.

La différence est significative; la sage-femme intervient dans la première période une fois sur trois, dans la deuxième quatre fois sur cinq, donc beaucoup plus. Comment l'expliquer? Il est probable que le prêtre, pour s'assurer de l'accomplissement correct du premier baptême, a décidé que ce soit la sage-femme qui l'effectue car, surveillée et instruite par lui et probablement aussi ayant une formation meilleure il a imposé cette situation. On voit aussi que 'une autre femme' intervient plus souvent que 'un homme' (à peu près trois fois plus souvent). Le première mention de participation d'un médecin date de 1839, lorsqu'on trouve écrit dans le registre des naissances - 'un enfant mort est né, qui fut baptisé dans l'uterus par le médecin Taroni' ('natus est infans mortus, in utero baptizavit a medico Taroni'). On peut en douter si dans l'uterus de la mère l'enfant était encore vivant, d'autant plus qu'on sait pertinemment qu'on baptisait même des enfants morts, par peur des conséquences sur le sort de l'enfant après sa mort; des interdits sont à plusieurs fois lancés par l'Eglise en Italie (ailleurs aussi) afin d'interrompre ces pratiques.

On peut classer aussi d'une autre façon les cas de baptême à la maison afin de dégager un autre aspect; ainsi, pour l'ensemble des deux périodes:

Le baptême est effectué par:

un(e) parent(e) du père	45,6 %
un(e) parent(e) de la mère	5,9 %
d'autres personnes	48,5 %

Dans ce tableau les parents du père apparaissent plus fréquemment que ceux de la mère, situation normale, car le mariage était virilocal et la naissance se déroule alors dans la maison du père et en présence de ses parents.

d) Le deuxième baptême.

Qu'arrive-t-il aux enfants nés et baptisés dans ces conditions? Après le premier baptême précipité

	meurt	est porté à l'église	
l'enfant baptisé par la sage-femme	26,5 %	63,5 %	= 100 %
baptisé par une autre femme	28,6 %	71,4 %	= 100 %
baptisé par un homme	9,5 %	90,5 %	= 100 %

Le tableau apparaît particulièrement intéressant car les différences entre les trois catégories sont explicables. Les enfants baptisés par la sage-femme meurent le plus souvent, car c'est elle qui baptise dans les cas les plus graves (dans l'uterus de la mère par exemple).

D'autres femmes que la sage-femme peuvent se trouver à côté d'elle, et elles aussi, baptisent dans des cas dangereux, mais évidemment moins graves. On fait appel aux hommes, qui assistent à la naissance dans les pièces voisines, dans des cas encore moins critiques, ce qui explique pourquoi 90,5 % des enfants qu'ils ont baptisé à la maison arrivent vivants à l'église.

La personne qui effectue ce premier baptême a pour un moment la fonction de prêtre mais acquiert aussi la fonction de parrain (marraine); deviendra-t-elle effectivement par la suite le parrain (la marraine) de l'enfant qui survit, à l'occasion du baptême effectué à l'église?

la sage-femme le devient en .... 42,1 %
une autre femme le devient en .... 56,3 %
un homme le devient en ....52,7 %

Il y a donc une relation évidente entre les deux baptêmes, car il y a un maintien de la fonction de parrain (marraine). La femme (autre que la sage-femme) où l'homme qui baptisent à deux reprises (maison - église) le font dans de rares cas, ceux concernant leur famille proche; par contre, la sage-femme se trouve souvent dans une telle situation et, en devenant marraine à l'église pour 41,1 % des enfants qu'elle a baptisés une première fois, elle arrive à constituer un véritable tissu de relations de parrainage couvrant l'ensemble de la région. Il est facile alors d'imaginer quel était son rôle social et aussi pourquoi les prêtres notaient avec soin les noms des sages-femmes sur les registres paroissiaux. Il y a en plus les cas où la sage-femme assiste des femmes à mettre au monde un enfant dans des conditions normales, sans danger, une relation spéciale (qui dans le cas roumain devient une vraie relation de parenté) se noue entre elle et les familles qu'elle a aidées, relation d'autant plus forte lorsqu'elle assiste à plusieurs naissances d'un même couple.

Le parrainage donne naissance à des interdits de mariage; importants par le passé, ils le sont restés en Europe orientale et orthodoxe. En Occident, dans le monde catholique, le concile de Trente a restreint les degrés de parenté liés au parrainage (à la consanguinité aussi) qui donnent naissance à des empêchements de mariages; dans cette situation, la fonction de marraine qui se répète de la sage-femme ne gêne pas. Dans le monde orthodoxe, et ceci jusqu'au XX-e siècle, une pareille sage-femme - marraine aurait créé des problèmes difficiles par le nombre d'interdits de

mariage créés; ces interdits étaient d'autant plus difficiles à éviter que les communautés villageoises du passé avaient peu d'habitants. On peut ajouter aussi que dans les villages roumains du passé on ne connaît pas de véritable sage-femme; cette profession était l'apanage de toute femme âgée, même si quelques-unes devenaient par la répétition de cette activité plus habiles que d'autres.

LA VALACHIE: LA SAGE-FEMME SORCIERE

Par différence de la précédente région où la situation est connue à travers les registres paroissiaux et où elle couvre une période plus lointaine, les données concernant la Roumanie (et surtout la Valachie, province située au sud du pays) sont le résultat des observations directes faites par des spécialistes des sciences sociales au XIX-e et surtout au XX-e siècle. A Val di Tartano les relations avec la sage-femme désignent des relations avec une ou deux sages-femmes, connues par le prête et travaillant en étroite relation avec lui. En Valachie, il semble qu'on se trouve dans une situation qui réunit deux étapes; la plus ancienne est celle où toute personne d'un certain âge peut intervenir en tant que sage-femme; la deuxième, celle où une ou deux femmes par village se distinguent et assistent les autres femmes non seulement lorsqu'elles mettent au monde un enfant, mais aussi lorsqu'elles agissent comme sages-femmes d'occasion. Les relations qui se nouent dans la phase la plus ancienne sont particulières; elles ne lient pas une sage-femme avec des personnes prises individuellement, mais lient la maisnie de la sage-femme avec celle de la parturiente. La sage-femme assiste à la naissance de tous les enfants qui viennent au monde dans cette deuxième maisnie (Lorinț, 1967 et 1969; Stahl P. H., 1993 et 1993 b). Il y a donc une relation qui lie les lignées des deux maisnies selon un modèle qu'on retrouve aussi dans les relations de parrainage (Stahl H. H., 1936; Stahl P. H., 1995). La maisnie, la plus petite unité sociale (en anglais 'household', en allemand 'Haushalt', en italien 'casata', en grec 'nikokirato', en roumain 'gospodàrie', et ainsi de suite) est donc essentielle si on veut comprendre le fonctionnement des diverses relations de parenté et en général sociales.

a) La parenté avec la sage-femme.

La sage-femme semble maintenir un savoir archaïque, pré-chrétien. Pour l'Eglise, lorsqu'une sage-femme aide une autre à mettre au monde un enfant, ceci n'a aucune incidence sur les relations de parenté; tout au plus, comme à Val di Tartano, sa fonction la met dans la situation privilégiée qui lui permet de devenir marraine et donc de nouer des relations de parrainage avec le groupe du nouveau-né. En Roumanie la situation est différente; tout d'abord, il est exceptionnel que la sage-femme devienne la marraine du nouveau-né, ce qui distingue cette région de celle de Val di Tartano. Par contre, elle devient toujours un parente du groupe du nouveau-né, ce qui se reflète dans la manière dont les deux parties vont s'appeler dorénavant.

Le nom donné à la sage-femme est d'origine illyro-thrace (Rusu, p. 360), 'moașà', féminin du masculin 'moș'. Le nom signifie en même temps personne âgée et ancêtre et il est en relation avec d'autres notions fondamentales de la vie sociale, comme par exemple lorsqu'on désigne la propriété d'un groupe social - 'moșie', terre liée aux ancêtres.

Après la naissance, la sage-femme appelle la parturiente 'nepoatà' (Marian, 1892), mot qui en roumain désigne également une petite-fille et une nièce; elle appelle les enfants venus au monde

du nom de 'nepot' et de 'nepoatà' (donc petit-fils, petite-fille; ou neveu, nièce). Ce sont des notions qui renvoient aux relations de parenté de la consanguinité, les plus fortes, qui n'ont besoin d'aucun rituel pour exister. Une 'ancêtre', dans ce cas la sage-femme, reçoit par conséquent dans ce monde ses descendants, situation qui soulève un problème sur lequel nous ne pouvons pas insister ici. Toute relation de parenté a des conséquences sur le mariage en créant des empêchements; c'est le cas encore une fois, car les propres enfants de la sage-femme ne peuvent pas épouser les enfants qu'elle a aidés à venir au monde, étant dorénavant proches parents. Mais, comme il s'agit d'une forme de parenté non reconnue par l'Eglise, ses limites et ses conséquences sur le mariage ne sont pas précises et demeurent floues. Il y a certes un sentiment de parenté dont les gens sont conscients encore de nos jours, comme c'est le cas aussi pour les 'frères de lait', connus dans toute l'Europe du passé par les chrétiens. C'est toujours une parenté non reconnue par l'Eglise et donc qui n'est pas réglementée. Par contre, la parenté par le lait est connue et admise par la religion islamique, et elle sera alors structurée par des règles qui vont loin dans le détail.

b) Le baptême précipité.

Comme les catholiques, les orthodoxes peuvent se trouver dans la situation où la sage-femme est obligée de baptiser le nouveau-né en cas de danger de mort. 'L'enfant non baptisé est semblable au diable si on ne met pas de l'eau bénite sur lui' (Muşlea, p. 150); la même idée se trouve ailleurs, parmi les Roumains de Bessarabie, l'actuelle Moldavie ex-soviétique (Ştefànucà, p. 94), à Nérej (Stahl H. H., 2e volume), au Maramureş (Kligman, p. 166). Parmi les catholiques de Bulgarie, les formules usitées rappellent celles de l'Italie; 'an prius domu fuerit baptizatus, et si poterit dubitare de forma, in que mulieres multoties errare possunt, tunc conditionaliter eu baptizet hac forma...' (Fermendziu, p. 124); le texte précise que le premier baptême a été effectué par la sage-femme. Parmi les orthodoxes de Russie subcarpatique, si l'enfant semble mourir dans le vente de sa mère, on asperge le ventre d'eau bénite en disant; 'si tu es Adam je t'appelle Ivan, si tu Eve je t'appelle Ewka' (Bogatyrev, p. 94). En Grèce (Crète) il y a les mêmes réserves qu'en Roumanie pour que la sage femme devienne marraine à l'église; elle effectue lors du premier baptême une opération particulière appelée 'aerobaptisma' en levant l'enfant à trois reprises en l'air (Hatzaki, p. 45). Les Albanais du Péloponnèse connaissent la même forme du premier baptême précipité (Vellioti, p. 71) mais ici la sage-femme peut devenir marraine.

On retrouve dans les Balkans le même besoin de baptiser à n'importe quel prix; Hacquet, un médecin qui traverse un village slave de l'Istrie au siècle dernier, trouve une femme souffrant depuis huit jours car elle n'arrivait pas à mettre au monde un enfant. Oubliant ses propres souffrances et la mort proche elle dit au docteur; 'si tu est docteur, regarde si on n'aperçoit pas une petite partie de son corps pour le baptiser' (p. 63).

c) La magicienne.

Le moment de la naissance est dangereux pour la mère et pour l'enfant; la sage-femme intervient non seulement matériellement pour aider la mise au monde mais aussi à l'aide de la magie. On suppose que ainsi l'enfant naîtra dans de bonnes conditions, et que par la suite il aura un avenir heureux. A cette fin elle effectué une série d'opérations qui se répétaient de manière régulière par le passé.

Elle doit obligatoirement: a) préparer le premier bain de l'enfant; b) organiser la réception des trois fées du destin; c) couper plus tard la première mèche de cheveux de l'enfant en le faisant

ensuite toucher du crâne le milieu du plafond de la pièce d'apparat, lieu qui a une fonction particulière dans les croyances, car il figure le centre du ciel. La première et la deuxième opération sont les plus importantes, la première rappelant étrangement le baptême (Stahl P. H., 1996). La sage-femme prépare une eau claire, elle y jette quelques plantes, d'autres objets aussi, y mêle parfois de l'eau bénite; l'ensemble est destiné à défendre l'enfant contre le mauvais oeil et à l'installer de manière stable dans ce monde, évitant en même temps qu'il soit volé ou changé par des êtres imaginaires et malfaisants.

d) Le baptême à l'église.

Proche de la mère, la sage-femme court à l'église appeler le prêtre qui peut alors venir une première fois officier dans la maison de la parturiente; c'est toujours elle qui l'appelle après quarante jours, lors des relevailles. Elle porte l'enfant dans ses bras à l'église lors du baptême (la mère, considérée impure, ne peut pas le faire les premiers quarante jours), le déshabille, le donne entre les mains du parrain et de la marraine, pour ensuite le reprendre, le rhabiller et le rapporter à la maison (Stahl H. H., 1939). Et si le prêtre au moment des relevailles purifie la parturiente, la sage-femme le fait aussi à travers un bain rituel à caractère magique (Marian, ch. XVIII).

L'ensemble de son intervention met en lumière la confusion des rituels, celui archaïque pré-chrétien et celui chrétien. La marraine (des fois ensemble avec le parrain) peut éventuellement répéter les opérations magiques effectuées par la sage-femme, par exemple répéter le premier bain rituel (Marian, ch. XVII). Une collaboration s'instaure entre les deux, sage-femme et marraine, à laquelle se joint la mère, donnant naissance à un rituel composite.

CONCLUSIONS

Les deux cas décrits présentent deux situations diverses et en même temps proches. La sage-femme est partout la première à être en relation avec la parturiente et le nouveau-né, donc c'est elle qui effectue le premier baptême. En Roumanie elle l'effectue plus librement par rapport au prêtre, même si elle l'annonce et lui demande de l'eau bénite. Le prêtre aussi connaît l'existence du bain rituel, mais, mis sur le compte de l'hygiène il ne s'y oppose pas.

Le double baptême est connu partout, celui précipité, à la maison, et celui normal à l'église. Mais comme en Roumanie il y avait l'organisation systématique (jusqu'au XX-e siècle) du bain rituel pré-chrétien, cela peut donner lieu à un triple baptême, certes chacun avec un caractère différent; un premier baptême chrétien précipité; un deuxième 'baptême' - bain rituel, et un troisième baptême à l'église. Dans les trois cas l'enfant est mis en contact avec l'eau consacrée, à deux reprises avec l'eau bénite de l'église, une fois avec l'eau à vertus magiques préparée par la sage-femme (éventuellement par la marraine).

Une longue histoire commune explique pourquoi les deux rituels s'entremêlent; la naissance et la baptême sont situés au même moment; avec le temps, les rituels archaïque et chrétien entrent en compétition et les prêtres finissent par essayer d'éliminer le rituel païen. Il s'agit ici de la même opposition entre la religion chrétienne et les pratiques pré-chrétiennes qui existent aussi en d'autres domaines, ne serait-ce que dans l'ensemble des étapes de la vie humaine. Et si de nombreuses pratiques anciennes se maintiennent comme simples survivances qui ont perdu leur sens initial, d'autres fois elles gardent de manière pérenne leur ancienne fonction.

Enfin, qu'il s'agisse de l'un ou de l'autre cas - italien ou roumain - la sage-femme a une place de choix dans la hiérarchie sociale (Stahl P. H., 1993, pp. 320 sq.). En l'Orient européen il y a même une fête spéciale de la sage-femme à laquelle participent exclusivement des femmes et qui comprend parfois un rituel secret. Les 'nièces' de la sage-femme vont à sa maison lui porter des cadeaux; en Grèce il s'agit d'une vraie fête villageoise, avec musique, banquets et rituels secrets où les musiciens, même présents, ont les yeux couverts par un bandeau pour qu'ils ne puissent rien voir de ce que font les femmes. (Sideris, 1990).

LES OUVRAGES CITES DANS LE TEXTE

ALEXAKIS, Eleft. T.
1998 « Le sang et l'huile. Parenté naturelle et parenté spirituelle chez les Arvanites d'Attique (Grèce) ». Etudes et Documents Balkaniques et Méditerranéens, vol. 21, Paris.

BENETTI, Aurelio, Dario BENETTI, Angela dell'OCA, Diego ZOIA
1982 Uomini delle Alpi. Contadini e pastori in Valtellina. Milano.

BENETTI, Dario et Massimo GUIDETTI
1990 Storia di Valtellina e Valchiavenna. Milano.

BENETTI, Dario et Paul H. STAHL
1995 Le radici di una valle alpina. Antropologia storica e sociale della Val Tartano. Sondrio.

BOGATYREV, Pierre
1929 Actes magiques, rites et croyances en Russie Subcarpatique. Paris.

DOMOTOR, Tekla
1982 Hungarian Folk Beliefs. Budapest.

FERMENDZIU, Eusebius
1887 Acta Bulgariae Ecclesiastica ab A. 1565 ad A. 1799. Zagreb.

FORBES, Thomas R.
1966 The Midwife and the Witch. Yale New Haven Londres.

HACQUET
1815 L'Illyrie et la Dalmatie, ou Moeurs, usages et coutumes de leurs habitants et de ceux des contrées voisines. Paris.

HATZAKI, Irina
1986 'Sinteknia' et 'koumbaria'. Le parrainage dans une communauté de montagne en Crète orientale. Paris (manuscrit).

KLIGMAN, Gail
1988 The Wedding of the Dead. Berkeley Los Angeles Londres.

LORINŢ, Florica
1967 « Tradiţia moaşei de neam în Gorj ». Revista de etnografie şi folclor, XII/2, Bucarest.
1969 « Obiceiuri de la naştere din Oltenia de nord ». Revista de etnografie şi folclor, XIV. Bucarest.

MESNIL, Marianne (textes présentés par)
1986 Ethnologies d'Europe et d'ailleurs. Bruxelles, Civilisations, vol. XXXVI, n° 1-2.

MUŞLEA, Ion
1932 « Cercetări folclorice în Ţara Oaşului ». Anuarul arhivei de folclor, vol. 2, Cluj.

RUSU, I. I.
1981 Etnogeneza românilor. Fondul autohton traco-dacic şi componenta latino-romanică. Bucarest.

SIDERIS, Ioannis
1990 « La gynecocratie. Fêtes et rituels de la Macédoine grecque ». Etudes et Documents Balkaniques et Méditerranéens, vol. 15, Paris.

STAHL, Henri H.
1936 « Rudenia spirituală din năşie la Drăguş » Sociologie românească, vol. I, n° 7-9, Bucarest.
1939 Nérej. Un villge d'une région archaïque. 3 vol, Bucarest.

STAHL, Paul H.
1993 « L'accouchement et le baptême. Deux formes d'apparentement hiérarchisantes ». Buletinul bibliotecii române, vol. XVII/XXI, Freiburg i. Br.
1995 « L'accouchement et le baptême. La transmission lignagère de deux formes d'apparentement ». La Parenté spirituelle (textes recueillis par Françoise Héritier-Augé et Elisabeth Copet-Rougier). Paris.

1996 « La conversion incomplète. Les rituels du cycle de la vie ». Dimensioni e problemi della ricerca storica, n° 2/1996 (textes rassemblés par Anna Foa et Lucetta Scaraffia).

ŞTEFANUCA,Petre V.

1993 « Folclor din județul Làpușna ». Anuarul arhivei de folclor, vol. II, Cluj.

ZONABEND,Françoise

1973 « Les morts et les vivants. Le cimetière de Minot en Chatillonnais » Etudes Rurales, vol. 52, Paris.

COMPTE - RENDUS

ANTON RATIU - Românii de la est de Bug. Cercetàri sociologice si culegere de folclor. Bucarest, 1994, 168 pages et 9 illustrations; avec une préface signée par Vladimir Trebici; Editions Fundatia Culturalà Românà.

Durant la guerre qui les a opposé à l'Union Soviétique pour la libération de la province de Bessarabie (occupée à la suite du pacte Molotov - Ribbentrop) l'Institut de statistique de Bucarest organise un recensement. L'une des équipes effectuant le recensement, sous la direction de Anton Golopentia profite de l'occasion pour effectuer entre 1942-1944 une recherche sociologique sur les villages Roumains installés surtout depuis le 19-e siècle au-delà du Bug, en Ukraine. En effet, lorsque l'empire russe s'étend vers le sud et occupe les régions abandonnées par les Tatares et par l'empire ottoman, il installe des colons pour peupler des régions presque désertes en les faisant venir également de l'Europe orientale et occidentale. Les Roumains (dont le villages avancent jusqu'à proximité de Kiev) et les Bulgares voisinent avec des Suisses, des Alsaciens, des Italiens, des Allemands.

Des informations d'un grand intérêt sont recueillies par les chercheurs, l'un des principaux étant l'auteur du présent ouvrage. Les conditions d'une telle recherche, qui vous obligent à vous glisser entre les armées, les troupes spéciales SS qui suspectent tout le monde et les partisans sont particulièrement difficiles; ce fut le désir de bien faire leur métier et peut-être encore plus celui de connaître la vie de compatriotes séparés de leur pays d'origine qui leur donne le courage nécessaire. Rentrés dans le pays, une fois la dictature communiste installée, la sociologie est interdite et les sociologues subissent un triste sort; ils perdent leurs emplois, ils sont arrêtés, ils s'enfuient à l'étranger, la sociologie étant considérée une inutile science bourgeoise. Anton Ratiu est lui aussi arrêté et emprisonné, car il faisait partie d'un groupe communiste qui n'était pas à la solde de Moscou. Ses manuscrits sont confisqués et au retour de prison il ne retrouve qu'une petite partie, celle publiée dans ce livre.

L'auteur commence par situer son travail dans le cadre de l'école sociologique de Bucarest; il insiste sur le rôle éminent d'Antan Golopentia, mort à la suite de tortures en 1951. Il décrit les conditions exactes de la recherche dans des villages qui, malgré le milieu slave où ils se trouvaient, avaient gardé intactes leur langue et leurs coutumes. Les ressemblances sont frappantes avec la vie des communautés roumaines situées dans le voisinage immédiat, en Bessarabie (l'actuelle république de Moldavie). Colons roumains ou colons bulgares, dans leur grande majorité ils demandaient à être rapatriés dans le pays d'origine.

Quelques portraits d'informateurs, la plupart des vieillards, sont décrits dans les pages qui suivent; l'histoire de leur vie est en même temps l'histoire d'une ininterrompue persécution ethnique. Les efforts de l'auteur pour diminuer les souffrances des populations visitées, ou d'éviter aux populations qu'il visitait les rigueurs de la guerre accompagnent ses descriptions. Une inattendue collaboration avec les milieux qui résistaient à l'occupation allemande lui permet de décrire des faits peu connus. Il sera arrêté et emprisonné, de même que les résistants vivant en Union Soviétique, pour avoir été en contact avec lui.

La première partie du livre est une vraie étude d'histoire et de sociologie; elle a le mérite d'avoir utilisé des données qui ne pouvaient être connues que par l'observation directe; on ne peut que regretter la perte du manuscrit dans son ensemble, cette recherche aurait pu être une contribution des plus importantes à la connaissance de la vie de populations détachées de leur milieu originaire et vivant dans un milieu différent. Quels sont les éléments originaires qui survivent? quels sont les éléments le plus exposés à la disparition?

Après la liste des patronymes trouvés dans 25 villages roumains, suivent les textes folkloriques, deuxième partie du livre; ils concernent 8 villages situés en 6 départements. Les incantations (la plupart

en relation avec la santé, l'amour, la vie agricole) alternent avec les Noëls, la présentation du rituel de la noce, les descriptions des gestes qui accompagnent les incantations. Bien qu'on se rend compte qu'il s'agit de fragments ayant appartenu à un ensemble plus vaste, leur valeur est grande car, d'une part les textes eux-mêmes sont d'un réel intérêt, de l'autre parce qu'ils facilitent les rapprochements, qui vont jusqu'à l'identité, avec le folklore des populations roumaines de la Moldavie orientale (la Bessarabie) et en général avec celui des Roumains.

L'ouvrage, chargé par l'émotion du souvenir troublant des souffrances de la guerre, est précieux par ses deux parties, celle sociale et celle folklorique. Tout en remerciant l'auteur pour son effort, on ne peut que regretter avec lui la perte des manuscrits, perte qui s'ajoute à la longue liste d'ouvrages détruits par la guerre ou les dictatures ayant ensanglanté la deuxième moitié du 20-e siècle.

Le présent livre complète de manière heureuse les recherches de Gheorghe Pavelescu et portant sur le même sujet (publiées dans Sociologie românească, V, 1-6, 1943, et que j'ai publié dans le volume "Les Roumains orientaux" - Paris 1990), de même que celles signées par Stefania Cristescu-Golopentia et publiées par sa fille Sanda Golopentia, qui observe la magie dans le village de Cornova, en Bessarabie ("Descântece din Cornova-Basarabia", Providence, 1984).

Paul H. Stahl

VALER HOSSU - Ràstoci. O istorie într'un sat. Cluj-Napoca, 1996, 191 p., 12 photographies.

La première impression lorsqu'on aborde la lecture du volume est qu'il s'agit comme tant d'autres, de la présentation monographique d'un village, basée essentiellement sur des donnes récentes. En fait, l'essentiel du volume porte sur l'histoire du village, et de temps en temps sur celle de quelques villages voisins. Pareille étude porte nécessairement le sceau de faits personnalisés, difficilement intégrés dans l'ensemble de l'histoire de la Transylvanie, où le village est situé. L'auteur revient souvent sur la vie d'un lignage, celui des Hossu, ennoblis au 17-e siècle, petite noblesse rurale continuellement contestée. L'instabilité, les continuels changements, marquent la vie du village qui trouve une évolution plus tranquille surtout à commencer par le 18-ème siècle.

C'est au 20-e siècle (après la première guerre mondiale, lorsque la Transylvanie fait partie de la Roumanie) que la dernière partie de l'ouvrage est consacrée; le même caractère personnalisé, local, domine encore plus les faits (par exemple nous apprenons les noms des enseignants, des fonctionnaires, qui certes intéressent les villageois qui reconnaissent parmi eux leurs parents, mais s'éloignent des problèmes ayant un caractère général. Cette observation est atténuée si on compare ce qui est arrivé après la première guerre mondiale et surtout après la deuxième, lorsque le régime communiste s'installe dans le pays et lorsque les faits qui nous sont signalés peuvent être intégrés dans la série de faits qui caractérisent l'installation du régime ce dictature.

Des faits liés aux croyances peuvent aussi être intégrés dans un ensemble plus vaste; ainsi la femme qui parle au bon Dieu, comme de nombreux autres; la même invasion des sectes religieuses, surtout de celles dont le centre est situé dans des pays riches, et qui par divers moyens essaient de convertir des paysans pauvres et sans grande instruction. Le phénomène s'est d'ailleurs renforcé après le changement de régime et l'arrivée de la démocratie.

Devenus peu à peu uniates durant l'administration autrichienne de la Transylvanie qui a fortement favorisé les relations avec le catholicisme, la religion uniate est interdite par le communisme; une fois la démocratie revenue, comme ailleurs en Roumanie ou en Ukraine, des disputes opposent les uniates aux orthodoxes.

Le sort de la propriété est caractéristique: ils subissent le même processus trompeur du pouvoir communiste; on donne des terres aux paysans pour les reprendre quelques années plus tard et collectiviser l'agriculture et la vie.

L'auteur affirme qu'en 1979 (selon les registres de la poste, donc les informations sont exactes), les paysans étaient abonnés à des revues (15 titres), et il y avait un total de 220 abonnements; il faut

préciser tout de suite que dans les villages on obligeait les paysans à s'abonner à la presse du parti et que les chiffres qui précèdent sont plutôt l'indice de la pression politique que celui de la culture. N'empêche, le nombre des gens qui suivaient des cours, surtout parmi les jeunes, était effectivement plus important, lié au processus d'abandon des villages pour s'installer dans les villes. Enfin, après 1990, lorsqu'on décide de rendre les terres aux paysans, une loi inadaptée, appliquée par les mêmes personnages qui avaient pris les terres, donne lieu ici comme partout dans le pays à d'interminables controverses et disputes.

Quelques documents du passé concluent l'ouvrage: à la page 157 nous avons les résultats d'une conscription faite en 1651; nous constatons qu'il n'y a que des hommes qui sont notés, les femmes seulement si dans une maisnie il n'y avait pas un homme, et la femme apparaît en tant que "veuve". Egalement intéressants les documents concernant des procès (aux 17-e et 18-e siècles) où les témoins sont toujours des hommes, surtout âgés; mais sur ces aspects l'auteur du livre n'insiste pas du tout.

Les informations fournies par le livre, malgré leur caractère local, intéressent, car elles sont basées sur des données véridiques; un historien ou un sociologue pourra par la suite les situer dans un mouvement social plus large.

Florea Bulcu

HENRI H. STAHL - Probleme confuze în istoria socială a României; Bucuresti, 1992 (Problèmes confus dans l'histoire sociale de Roumanie).

Compte-rendu d'un compte-rendu.

L'annuaire de l'institut d'histoire A. D. Xenopol qui paraît à Jassy, en Roumanie (vol. XXXIII/1996), publication prestigieuse, publie un curieux compte-rendu (signé Nelu Zugravu) et concernant une publication posthume de Henri H. Stahl. Son auteur (dont nous ne connaissons pas l'oeuvre - a-t-il jamais signé un livre? un article important? - on peut en douter) analyse un ouvrage difficile, théorique, signé par l'un des sociologues les plus connus de la Roumanie, dont un récent ouvrage de sociologie historique des sociétés roumaines a connu des éditions successives en français, en anglais, en italien.

L'auteur du compte-rendu aborde l'analyse du livre avec l'autorité de son évidente incompétence; il le publie sept ans après la mort de l'auteur du livre, il ne risque pas de recevoir une réponse et manifeste ainsi sa prudence. Voici quelques-unes des considérations pseudo-scientifiques du compte-rendu, considérations que je ne commente pas, le lecteur appréciera. Que fait Stahl - selon ce compte-rendu?

Il est mécontent; il a écrit un livre 'nihiliste' (que veut dire nihiliste dans la pensée de Nelu Zugravu? car il ne s'agit pas de la définition classique du mot, mais d'un sens évidemment vulgaire); il admoneste; il menace du doigt; il punit, il jette à la poubelle; il considère que tous les auteurs ont des défauts; il utilise une méthodologie confuse non-constructive; il s'emmêle irrémédiablement, etc. etc. Le style du compte-rendu de même que celui de nombreuses expressions rappellent en tout les critiques de la période communiste, dont le signataire du compte-rendu apparaît ici comme l'un de ses produits les plus typiques.

Peut-on prendre ces qualificatifs pour une recension? Certes non, il s'agit de mots qui s'enfilent sans suite, mots qui veulent blesser mais qui en fait expriment une absence d'éducation; ils n'ont aucune relation avec le contenu du livre qui traite de quelques-uns des plus graves problèmes de sociologie et d'histoire, problèmes déterminants dans la formation d'un jeune sociologue ou historien, formation dont évidemment l'auteur du compte-rendu n'a pas profité. J'ajoute que les expressions citées précédemment n'appartiennent pas à Stahl et résultent exclusivement du vocabulaire imaginaire de Nelu Zugravu. Ce dernier a du probablement apprendre que, lorsqu'on est inconnu, il suffit d'attaquer un auteur connu pour qu'on vous prête attention.

On devine qu'il n'a rien compris du livre; sa jeunesse (serait-ce seulement sa jeunesse?) l'empêche de comprendre des problèmes difficiles et de les commenter judicieusement. Voici l'une de ses confusions; il affirme que pour Stahl le matérialisme historique est une doctrine obligatoire; ce serait vrai

si Stahl l'aurait affirmé ici ou dans l'un de ses nombreux autres ouvrages; peut-on oublier que c'est Stahl qui, en séance plénière de l'Académie Roumaine, a contesté l'interprétation forcée de l'histoire roumaine due à des historiens se déclarant adeptes du matérialisme historique? Les choses sont d'ailleurs évidentes aussi dans le présent ouvrage, mais l'auteur ne l'a pas observé; peut-être a-t-il seulement feuilleté le livre, car il ne présente même pas une seule fois de manière claire ce dont il parle. Connaît-il les langues qui lui auraient permis de suivre les raisonnements de Stahl et ses appréciations sur tel ou tel auteur? évidement non, ça se verrait. - Un autre exemple: Stahl conteste la possibilité de comprendre toutes les formes de féodalisme en se limitant à l'étude des formes françaises; l'auteur du compte-rendu présente de manière confuse ce passage du livre et nous laisse supposer que Stahl affirme le contraire (p. 402). Et ainsi de suite.

La conclusion de Nelu Zugravu concernant la première partie du livre est la suivante: « tous ceux qui ne s'inspirent pas du matérialisme historique risquent de formuler des théories et des méthodologies erronées, arriver à des conclusions aberrantes.... »; Rien d'une telle idée ne résulte de la lecture du livre, mais il est plus commode de présenter de manière fausse les écrits d'un auteur, car ainsi on peut par la suite le détruire; il s'agit donc d'un essai de mystification. Si les choses étaient telles que l'affirme le compte-rendu on devrait retrouver cette idée dans divers ouvrages de Stahl mais hélas! on ne les trouve nulle part. Et comment expliquer les nombreux manuscrits de Stahl restés dans les tiroirs étant considérés non-marxistes? En fait, le livre de Stahl analyse la manière maladroite et impropre dont le marxisme devenu obligatoire est utilisé par des historiens. Quelle que soit la théorie qu'on utilise (et trop nombreux sont les historiens roumains qui, les années passées, déclaraient traiter l'histoire de manière marxiste sans connaître le marxisme) il faut le faire correctement, les affirmations gratuites sont inacceptables.

Je rappelle au jeune collègue comment on doit procéder lorsqu'on rédige une recension (par exemple pour répondre à la question si le féodalisme est le même partout): on présente d'abord la théorie de l'auteur et ensuite on l'appuie ou on la combat. Le présent compte-rendu ne procède ainsi jamais et nulle part. Il se contente d'affirmations comme celles reproduites plus haut, mais nous ne trouvons nulle part la reproduction d'une opinion cohérente, ni celles de Stahl, ni celles signées Nelu Zugravu. Une opinion scientifique n'est pas une enfilade d'adjectifs qui condamnent ou qui louent, mais un raisonnement basé sur des arguments. J'insiste, aucune des théories du livre n'est présentée, aucune n'est combattue ou acceptée, il n'y a que des affirmations gratuites.

L'une des idées essentielles du livre est que l'histoire et la sociologie doivent se connaître l'une l'autre; dans une série d'articles publiés vers la fin de sa vie Stahl présente de manière comparative l'oeuvre de deux de ses professeurs, grands noms de la science roumaine, le sociologue Gusti et l'historien Iorga, en insistant sur le fait que progressivement leurs points de vue se sont rapprochés. Que pense l'auteur du compte-rendu de la nécessaire connaissance de la sociologie par les historiens, et de l'histoire par les sociologues? Son attitude est surprenante et peut être résumée par la phrase « je suis ignorant, je continue de l'être et j'en suis fier ». Il nous communique sa décision de ne jamais faire de l'histoire 'sociologisante'; quelle perte pour la science! quelle tristesse! Je remarque que pour exprimer pareille attitude il faut d'abord savoir de quoi on parle; l'auteur du compte-rendu n'a probablement jamais entendu parler des préoccupations de Iorga pour l'ensemble des sciences sociales; il n'a jamais lu les études de Stahl publiées depuis les années vingt et où les éléments des deux disciplines sont heureusement utilisées ensemble; il n'a jamais entendu parler de la monographie de Nérej, l'un des ouvrages roumains les plus connus à l'étranger; il n'a probablement ni entendu parler de l'anthropologie historique française. Des thèses récentes de doctorat, signées par des jeunes historiens roumains ayant étudié à l'étranger, suivent cette voie innovatrice et solide; rien n'y fait, Nelu Zugravu est décidé à pratiquer une histoire démodée, comme on en faisait au siècle dernier et encore, seulement par des historiens 'provinciaux'. Il y avait eu en Dacie un art romain provincial, pourquoi ne pas avoir maintenant une histoire provinciale, pâle écho des grands centres de culture?

Lorsqu'on est ignorant, on peut quand même bien vivre si le milieu où on vit vous ressemble; un historien travaillant de manière moderne est rarement tranquille dans un tel milieu. Certes, ce n'est pas le

cas de la plupart des historiens de la ville de Jassy comme le prouvent leurs intéressantes publications; le volume comprenant les lignes signées par Zugravu a une seule défaillance, ce compte-rendu.

Quelqu'un a-t-il lu le compte-rendu avant sa publication? quelque rédacteur haineux a-t-il encouragé sa publication? Celui qui signe des lignes dignes d'un journal à scandale se rend lui-même ridicule. J'insiste, un compte rendu doit d'abord présenter les idées du livre qu'on analyse et ensuite apporter ses propres arguments; n'importe qui a le droit de le faire (s'il a l'instruction nécessaire, s'il a l'instruction nécessaire, s'il a .....)

Je ne désire pas intervenir dans la discussion et appuyer les affirmations du livre signé par Stahl, mais je ne peux pas m'empêcher de confirmer que des notions comme celles de tribu, de totémisme, de communauté, de parenté, de famille et ainsi de suite, notions de base de la sociologie - sont peu connues; malheureusement, les cours de sociologie (anthropologie) historique, démographie, statistique - sont absents des programmes universitaires d'histoire et expliquent l'apparition de lignes pénibles comme celles signées par Zugravu.

*

Permettez-moi cher collègue de vous adresser un conseil; rentrez chez vous et lisez beaucoup, instruisez-vous; demandez à quelqu'un qui a de l'expérience comment on compose une recension; commencez par des livres faciles, n'abordez des ouvrages trop difficiles, et surtout ne touchez pas à des domaines que vous ignorez. Comment vous a-t-on permis de publier pareil compte-rendu? On me souffle à l'oreille que vous seriez archéologue; si cela est vrai, restez encore quelque temps avec les pots cassés de vos fouilles et seulement après avoir acquis la formation nécessaire commencez à écrire.

Une question maintenant; avez-vous jamais lu Marx, pour distinguer ce qui est vrai et ce qui ne l'est pas dans ses théories? Le marxisme obligatoire, théorie justifiant une dictature est inacceptable; au reste, il est lui aussi, comme d'autres doctrines appartenant au siècle passé, une théorie en partie démodée qui doit être traitée également aux autres théories contemporaines. Vous pourriez objecter que les autres n'ont pas servi à installer des dictatures, ce qui est vrai, mais on vous répondra que même les plus tolérantes des religions supérieures ont provoqué des guerres, ou donné naissance à l'inquisition, et ainsi de suite. Une dictature n'est pas le résultat de la lecture d'un livre mais de l'évolution de la vie sociale en général, ou de son imposition violente par les armées d'un pays voisin.

Et comme entre les lignes de votre compte-rendu j'ai lu aussi ce que vous n'exprimez pas ouvertement, je vous indique que la première contestation scientifique bien informée et sans concessions, qui dénonce la dictature et les actions inacceptables des bolcheviques, est signée par un juif autrichien, social-démocrate et marxiste, Karl Kautski, appelé par Lénine « le renégat Kautski »; chez nous, c'est toujours un social-démocrate marxiste qui analyse tôt, de manière critique et sans illusions, le bolchevisme, Serban Voinea.

Florea Bulcu

qui n'est ni marxiste ni anti-marxiste, et qui adresse ses excuses aux lecteurs, honteux d'avoir utilisé ici ou là le langage cru du jeune et téméraire Nelu Zugravu.

STELIAN BREZEANU et GHEORGHE ZBUCHEA - Românii de la Sud de Dunàre. Documente. Bucuresti, 1997, 400 p., index des noms propres.

Les deux auteurs sont les coordonnateurs du travail effectué par un groupe de chercheurs, qui porte sur les Roumains vivant au sud du Danube; une étude introductive est suivie par la publication de 184 documents, l'ensemble constituant un ouvrage sérieux et extrêmement utile. Quelques précisions sont nécessaires; tout d'abord, l'essentiel de la présentation et des documents est consacré aux populations connues sous le nom d'Aromounes ("Armâni") qui vivent dans la partie méridionale de la Péninsule Balkanique, et elle cite de manière moins insistante les populations romaniques vivant en immédiate proximité de la Roumanie (en Bulgarie et en Yougoslavie). Il s'agit donc d'une population qui vit dans sa grande majorité au sud de la Yougoslavie et surtout en Grèce.

Une introduction succincte (suivie par des résumés français et anglais) présente de manière claire et convaincante quelques-uns des problèmes historiques et sociaux les plus importants de ces populations. Leur passé lointain a attiré souvent l'attention des historiens; peu nombreuses, les informations concernant cette époque sont quand même suffisantes pour fixer quelques repères dans leur histoire, repères que les auteurs indiquent avec prudence tout en précisant leur option à chaque fois que les choses peuvent être interprétées de diverses manières..

Si certains des aspects évoqués par le livre ont été maintes fois évoqués aussi par les historiens, ce sont les aspects liés à l'histoire des 19-e et 20-e siècles qui constituent peut-être la partie la plus utile du présent ouvrage. Une longue liste de documents nous rappellent cette histoire récente, avec ses aléas et ses réussites. En effet, avec le temps qui passe, bon nombre de faits ont été oubliés. On restitue ici l'effort des Aroumains, semblable à celui d'autres populations qui voulaient exprimer à la même époque leur identité et réclamaient l'indépendance ou au moins l'installation d'un régime reconnaissant leurs particularités.

Tant qu'ils faisaient partie de l'empire ottoman ils pouvaient réclamer ces droits de la même manière que les autres populations de l'empire; une fois que ce dernier a été presque éliminé d'Europe, et que des Etats nationaux basés surs les caractères ethniques du groupe majoritaire se sont imposés (grec, serbe, bulgare, albanais) leur sort a changé et il est devenu plus difficile. En effet, chaque peuple a tendance d'un côté a nier l'existence d'une vraie minorité sur son territoire, de l'autre à déployer des efforts insistants pour l'assimilation des minorités, à commencer par l'effort de les faire changer leurs noms pour adopter ceux de la population dominante. Nombreux sont encore aujourd'hui les villages où les gens portent dans leurs documents officiels un nom imposé par les autorités, et un autre, originaire, qui fonctionne exclusivement dans la vie quotidienne interne du village.

Ces conditions conduisent souvent à la disparition ou au moins à la diminution du nombre des minoritaires. Ainsi, pour les Aroumains (appelés Vlaques par les Grecs, comme d'ailleurs ont été appelés les Roumains et les Aroumains par l'ensemble des populations européennes); si on tient compte de l'augmentation de la population de la Grèce à partir du milieu du siècle passé, et si on tient compte du nombre d'Aroumains vivant à la même époque, ils auraient du se compter aujourd'hui par millions; or, on est loin de ce chiffre ce qui veut dire en clair qu'ils ont été assimilés de manière continuelle et massive. Si des actes violents se sont exercés contre eux au 19-e siècle, surtout à partir du moment où ils ont manifesté plus clairement leurs particularités ethniques, je crois que l'essentiel de l'explication réside dans l'influence du milieu dominant, auquel d'ailleurs ils n'étaient pas opposés. Parmi les plus importants chefs de la guerre d'indépendance grecque se comptent aussi des Aroumains; quelques-uns des premières institutions grecques ont à l'origine l'argent des riches Aroumains. La discussion eue à Paris au siècle passé entre le général aroumain Colleti, héros de la guerre d'indépendance grecque, et le prince Ghica est à cet égard significative.

Un problème d'intérêt se dégage de l'ensemble des documents et que les auteurs du présent ouvrage ne pouvaient pas aborder de manière approfondie, car elle est le résultat des recherches récentes des sociologues, des anthropologues, des ethnologues; il s'agit de la manière d'envisager le problème de l'identité ethnique. Lors de mes recherches st encore plus lors de celles de mes étudiants, le problème de l'identité est ressorti comme particulièrement important, essentiel pour leur vie actuelle et pour leur histoire. Les réponses similaires obtenues ici ou là (surtout parmi les Aroumains de Grèce, ou parmi les Roumains vivant en Bulgarie et en Yougoslavie) s'expliquent par des conditions similaires de vie. Ainsi, à une première question, les Aroumains grecs vous diront qu'ils sont Grecs, les Roumains de Yougoslavie qu'ils sont Serbes; en insistant, on découvre à chaque fois leur vrai nom, Aroumain ou Roumain. J'ai été bien surpris en apprenant qu'un groupe de villages Roumains (situés au nord du Banat, qui est le plus connu parmi ceux de Yougoslavie) appelait sa région "le pays roumain" ("Tara Românească") tout en étant des citoyens fidèles de la Yougoslavie. Dans tous ces cas la fidélité vis-à-vis du pays qui les accueille est nette, indiscutable; leurs positions politiques coïncident avec les intérêts nationaux du pays qu'ils habitent. Fidèles, mais pas identiques, en même temps que leur parenté avec le groupe des Roumains vivant au nord du Danube apparaît de manière claire.

L'origine de cette population est âprement disputée, surtout concernant les Aroumains de la Grèce. Les auteurs du présent ouvrage optent pour l'hypothèse (pour laquelle ils fournissent aussi les documents historiques les plus utiles) qui veut qu'une population romanique descendue du nord de la Péninsule s'est installée dans les montagnes de la Grèce. La thèse grecque qui s'affirme les derniers temps dans les écrits de ce pays, et même dans des écrits signés par des Aroumains habitant la Grèce (qui s'opposent ainsi aux thèses des Aroumains vivant en d'autres pays), est qu'il s'agit de Grecs romanisés depuis l'antiquité. Plusieurs questions restent sans réponse dans les écrits des auteurs de cette deuxième hypothèse; pourquoi la présence romaine aurait-elle latinisé les populations les plus isolées par leur vie sociale, avec de continuels déplacements et un habitat situé loin dans les montagnes, et pourquoi pas les autres vivant dans les plaines et qui étaient en contact étroit et continuel avec les Romains? pourquoi dans leur langue il y a des mots d'origine illyro-thrace qui n'existent pas en grec? Enfin, pourquoi la langue des Aroumains grecs est la même que celle des Aroumains vivant en d'autres régions balkaniques? Comment expliquer la présence d'une population tellement importante au Moyen Age dans toute la Péninsule?

La présence des éleveurs Saracatsans d'expression grecque, ayant la même vie sociale que celle des éleveurs aroumains, et surtout utilisant un vocabulaire lié à l'élevage pris aux Aroumains et comprenant des mots d'origine illyro-thrace, pose encore plus de questions sans réponse; l'excellente étude qui leur a été dédiée par G. B. Kavadias (qui présente les différentes hypothèses expliquant leur origine) de même que l'ouvrage de Vasil Marinov (concernant les Karakatschani de Bulgarie), prouve la difficulté du problème.

Paul H. Stahl

CAROL IANCU - L'émancipation des Juifs de Roumanie (1913-1919). Montpellier, 1992, 350 pp.

L'ouvrage est le sixième volume d'une collection intitulée "Sem-Etudes juives et hébraïques", collection dirigée par l'auteur du présent ouvrage, qui dirige en même temps un "Centre de recherches et d'études juives et hébraïques", situé à Montpellier. Une présentation claire et sensible, signée par Charles-Olivier Carbonell, sert d'introduction à l'ouvrage.

Les études publiées après la fin de la deuxième guerre mondiale et portant sur l'histoire des Juifs de Roumanie sont nombreuses. Celles signées par Carol Iancu, originaire de Roumanie, touché personnellement par les événements qui ont touché en général les communautés juives de l'Europe dans le courant de la deuxième guerre mondiale, sont sans doute parmi les plus prestigieuses. Chacune de ses publications met en lumière non seulement son savoir, dont la précision et la riche information rendent ses affirmations évidentes, mais aussi l'une des qualités principales du vrai historien, l'objectivité. Le thème est passionnel, on comprend bien pourquoi, mais le présent ouvrage, de même que les autres publications signées par le même auteur et dont j'ai eu connaissance, gardent la tonalité du vrai chercheur.

Si le titre est centré sur l'émancipation des Juifs, la manière dont le thème est traité, ouvre une perspective bien plus large sur l'histoire européenne en général, telle qu'elle s'est déroulée au début du siècle. Ceci devient évident dès les premières pages, car c'est l'histoire de l'Europe et de la Roumanie qui offrent un cadre pour développer cette étude. Les guerres, les congrès internationaux, les événements politiques, constituent tout autant d'occasions pour manifester le désir d'émancipation des Juifs; on voit ainsi figurer à part les noms des personnalités juives ceux des principaux hommes politiques de l'époque. Carol Iancu commence son étude, et ceci malgré le titre du livre, avec la présentation de la question telle qu'elle s'est développée au 19-e siècle. La situation, telle qu'elle était entre 1913-1919, est expliquée de cette manière, avec ses avancées et ses reculades, avec les diverses interventions internes ou internationales. Dans un volume à part (intitulé "Le combat international pour l'émancipation des Juifs de Roumanie. Documents et témoignages. Volume 1 1913-1919") le même auteur nous livre une partie de

la large documentation dont il dispose, qu'il cite dans l'ouvrage dont je fais le compte-rendu, mais par des extraits seulement.

L'histoire de cette émancipation est intéressante à multiples égards, non seulement pour la connaissance du sort des Juifs eux-mêmes. En effet, comme il s'agit d'un problème international, touchant l'existence d'un peuple qui vit en de nombreux pays d'accueil, on peut suivre l'évolution parallèle de sa situation selon les pays et la mettre en relation avec les conditions politiques générales de chaque région. On peut suivre en même temps l'évolution du sort des minorités diverses, non seulement juives, et l'accent que met Carol Iancu sur cet aspect me semble justifié.

La première guerre mondiale bouleverse bien des situations préexistantes et semble résoudre la situation des Juifs roumains. Le chapitre consacré à leur participation dans l'armée roumaine est parmi les plus intéressants et significatifs de l'ouvrage; les prises de position de divers hommes politiques roumains sont eux aussi significatifs. Un argument de poids intervient alors pour la cause des Juifs, le courage prouvé dans les combats à côté des Roumains. L'ouvrage s'arrête à l'année 1919, celle de la paix, où des droits des minorités sont fixés par les traités de Paris. On sait quand même qu'après la situation n'a pas évolué dans le sens de l'émancipation des Juifs car la période peut-être la plus difficile pour eux a suivi dans les années trente et quarante de ce siècle.

Carol Iancu affirme dès l'introduction de l'ouvrage que les aspects juridiques sont essentiels, conclusion logique, puisqu'il s'agit du statut juridique permettant l'émancipation. On voit ainsi, en plus des arguments tirés de nombreuses sources d'information, la présentation attentive des lois concernant les populations juives ou autres qui n'appartiennent pas à la majorité du pays. On les présente et on les interprète, on les confronte à ce qui réellement a suivi après la promulgation d'une loi; le souci de l'historien est à cet égard constant.

Paul H. Stahl

